This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

AH 3YQG K

Harvard Depository
Brittle Book

Digitized by Google

572.7 Simar

יהוה

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Theologie des heiligen Paulus.

Ueberſichtlich dargeſtellt

von

Dr. Hub. Theophil Simar,
Profeſſor der katholiſchen Theologie an der Univerſität zu Bonn.

Zweite, umgearbeitete Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
APR 26 1894
LIBRARY.
46,536

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1883.
Zweigniederlaſſungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Theologie des heiligen Paulus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Theologie des heiligen Paulus.

Ueberſichtlich dargeſtellt

von

Dr. Hub. Theophil Simar,
Profeſſor der katholiſchen Theologie an der Univerſität zu Bonn.

Zweite, umgearbeitete Auflage.

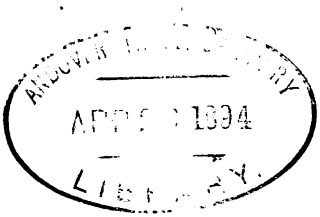
Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1883.
Zweigniederlaſſungen in **Straßburg, München** und **St. Louis**, Mo.

Digitized by Google

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

142



46, 5-36

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Digitized by Google

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Seitdem die biblische Theologie als ein berechtigtes Glied in den Kreis der theologischen Lehrfächer aufgenommen ist, möchte auch wohl ein dem Gebiete derselben angehöriger literarischer Versuch einer besondern Rechtfertigung nicht bedürftig sein. Mit Rücksicht auf das größere theologische Publikum hielt ich es jedoch für zweckmäßig, die hier maßgebenden Grundsätze in der Einleitung zu der vorliegenden Schrift übersichtlich darzulegen.

Zwei Ursachen scheinen es vorzüglich zu begründen, daß jüngere Theologen vielfach dem Studium der pauliniſchen Briefe nicht das wünschenswerthe Interesse widmen. Die reiche Fülle theologischer Belehrung im weitesten Sinne des Wortes, welche dieser Theil der heiligen Schrift darbietet, ist ihnen vorerst noch ein verborgener Schatz; und wenn sie daran gehen, denselben zu heben, so werden Eifer und Muth leicht gelähmt durch die Schwierigkeit der Aufgabe. Die letztere entspringt zum großen Theile aus ihrer Unbekanntschaft mit den dem Apostel eigenthümlichen Begriffen und Ausdrucksweisen, deren klares und sicheres Verständniß in der Regel nur aus der vergleichenden Betrachtung vieler einzelner Sätze oder größerer Abschnitte gewonnen werden kann. Dieser Schwierigkeit ist am besten durch eine übersichtliche Darstellung der pauliniſchen Lehre zu begegnen. Möge man die vorliegende Schrift demnach auch als einen Versuch ansehen, das Studium

Digitized by Google

der pauliniſchen Briefe in der genannten Hinſicht zu erleichtern; möge man auch aus dieſem Zwecke die Anlage derſelben beurtheilen.

Die mitgetheilten Erklärungen älterer und neuerer Exegeten ſollen zum Verſtändniß der ſchwierigeren Punkte beitragen. Die gegebenen Hinweiſungen ſind überhaupt ſo gewählt, daß ſie den Leſer zu anderweitigen literariſchen Hülfsmitteln hinleiten.

Der Literatur des hier behandelten Stoffes habe ich eine beſondere Darſtellung nicht gewidmet. Eine Geſchichte der katholiſchen Exegeſe, welche freilich die Bauſteine zu dem von der bibliſchen Theologie aufzuführenden Gebäude geſchaffen hat, lag ſelbſtverſtändlich dem Zwecke dieſer Schrift ferne; dasſelbe gilt von den Darſtellungen der bibliſchen Theologie und insbeſondere des pauliniſchen Lehrbegriffs von proteſtantiſcher Seite. Die Zahl der ſpeciellen Bearbeitungen unſeres Gegenſtandes auf dem Gebiete der katholiſchen Theologie iſt aber noch ſo gering, daß kaum von den Anfängen einer Geſchichte derſelben die Rede ſein kann.

Der erſte Verſuch dieſer Art liegt uns vor in der kleinen Schrift des Prof. J. B. Gerhauſer zu Dillingen: „Charakter und Theologie des Apoſtels Paulus u. ſ. f.“ Landshut 1816. Sie enthält eine planmäßig geordnete Sammlung pauliniſcher Stellen, denen ſich jedesmal verwandte Ausſprüche Chriſti und der übrigen Apoſtel anreihen. In neueſter Zeit hat die pauliniſche Lehre in Lutterbeck's Darſtellung der „Neuteſtamentlichen Lehrbegriffe“. Mainz 1852. 2. Bd. S. 195—238 eine Stelle gefunden. Zuletzt hat Döllinger das zweite Buch ſeines Werkes „Chriſtenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“, Regensb. 1860, der Lehre der Apoſtel gewidmet. Wie ſchätzenswerth die an letzterm Orte gegebene Ueberſicht auch ſein möge, ſo iſt ſie doch wegen der der Anlage des ganzen Werkes entſprechenden gedrängten Kürze weniger geeignet, den minder Kundigen in das Verſtändniß der apoſtoliſchen Lehre tiefer einzuführen. Dieß iſt noch mehr bei der nur ſehr flüchtig ſkizzirten Darſtellung Lutterbeck's der Fall, bei welcher

Digitized by Google

zudem der Inhalt des Hebräerbriefes grundsätzlich ausgeschlossen und nur ganz beiläufig berücksichtigt worden ist. Die bemerkenswerthesten Bearbeitungen des paulinischen Lehrbegriffs von Seiten protestantischer Theologen habe ich gelegentlich in meiner Schrift angeführt. Es bot sich hier ein weites Feld für die Polemik dar; ich habe mich jedoch, um die Grenzen meiner Darstellung nicht allzusehr zu erweitern, nur soweit auf die Anführung und Kritik nichtkirchlicher Auffassungen eingelassen, als es mir für das Verständniß der paulinischen Lehre förderlich schien. Aus demselben Grunde habe ich auf jede eingehendere Vergleichung der paulinischen Theologie mit anderen apostolischen Lehrbegriffen verzichtet.

Bonn, im Juni 1864.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Einem vielseitig geäußerten Wunsche entsprechend, übergebe ich das vorliegende Buch, dessen erste Auflage schon seit einer Reihe von Jahren vergriffen war, zum zweiten Male der Oeffentlichkeit, nachdem ich dasselbe nach Inhalt und Form einer sorgfältigen Umarbeitung unterworfen habe.

Die ursprüngliche Absicht, nicht nur einen Beitrag zur biblischen Theologie zu liefern, sondern auch den Candidaten des geistlichen Standes ein anregendes Hülfsmittel für das Studium der paulinischen Briefe darzubieten, war auch jetzt wieder maßgebend für die Auswahl des Stoffes und die Methode der Darstellung. Mit Rücksicht auf den an zweiter Stelle genannten Zweck wurde der Exegese einzelner Abschnitte oder Sätze aus den Briefen und Reden des Apostels noch mehr Raum gewidmet, und eine größere Anzahl ansprechender Erklärungen aus den Werken der heiligen Väter und der älteren kirchlichen Exegeten mitgetheilt.

Digitized by Google

Die in der Vorrede zur ersten Auflage sich findenden literarischen Notizen möchte ich durch die Bemerkung ergänzen, daß das im Jahre 1664 zu Lyon in drei Foliobänden erschienene Werk: Triga Pauli theologia, positiva, moralis, mystica, sive omnigena in universas Apostoli epistolas commentaria, auctore R. P. Georgio Ambianate, Minorita Capucino, Parisiis apud suos professore theologo, keineswegs, wie man nach dem Haupttitel vermuthen könnte, eine zusammenfassende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes enthält; es bietet vielmehr nur eine mit vielen Aussprüchen der Väter geschmückte, in wenig geschmackvolle systematisirende Formeln eingezwängte Auslegung der apostolischen Briefe, und zwar durchweg unter dem dreifachen Gesichtspunkte des sensus literalis, tropologicus und anagogicus.

Bonn, im Juni 1883.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung.

Seite

§ 1. Begriff und Aufgabe der biblischen Theologie. Ihre Stellung im Systeme der theologischen Wissenschaft 1
§ 2. Die Lehre Christi und die Lehre der Apostel 5
§ 3. Die apostolischen Lehrbegriffe im Allgemeinen 7
§ 4. Die Ursachen der verschiedenen Gestaltung der apostolischen Lehrbegriffe 11
§ 5. Der paulinische Lehrbegriff im Allgemeinen 17
§ 6. Der Grundgedanke der paulinischen Theologie 21
§ 7. Der apologetische Charakter der paulinischen Theologie. Plan der Darstellung 26

Erster Haupttheil.

Die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Sünde.

Erster Abschnitt.

Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit.

§ 8. Geschichtlicher Nachweis 30
§ 9. Psychologischer Nachweis. Der Hang zur Sünde. Die Begriffe σάρξ, πνεῦμα, ψυχή 33

Zweiter Abschnitt.

§ 10. Die Quelle der allgemeinen Sündhaftigkeit. Die Erbsünde . . 52

Dritter Abschnitt.

Das Wesen und die Folgen der Sünde.

§ 11. Uebersicht 59
§ 12. Das Verhältniß des Sünders zu Gott 59

Digitized by Google

Seite
§ 13. Der Tod 62
§ 14. Die Herrschaft des Teufels. Ὁ κόσμος, ὁ αἰὼν οὗτος 67

Vierter Abschnitt.

Die Grenzen des Uebels. Die sittlich-religiösen Kräfte des gefallenen Menschen. Die Erlösungsfähigkeit desselben.

§ 15. Das Gottesbewußtsein. Ursprung der Abgötterei 75
§ 16. Das Naturgesetz. Das Gewissen. Der freie Wille des Menschen . 80
§ 17. Die Erlösungsfähigkeit des Menschen 84

Zweites Kapitel.

Die Lehre vom Gesetze.

§ 18. Uebersicht. Begriff des Gesetzes 85
§ 19. Das Gesetz und die Rechtfertigung. Gesetz und Glaube. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Anwendung auf das Naturgesetz 88
§ 20. Das alttestamentliche Gesetz und die Sünde 97
§ 21. Das Gesetz und die Verheißung 105

Zweiter Haupttheil.

Die universale Erlösung in Christo.

Erstes Kapitel.

Das Werk der Erlösung.

Erster Abschnitt.

Die Erlösung als ein Werk des Vaters.

§ 22. Der ewige Heilsrathschluß Gottes und die Fülle der Zeiten . . 112
§ 23. Die Erlösung als eine Offenbarung göttlicher Vollkommenheiten . 116

Zweiter Abschnitt.

Die Erlösung als ein Werk des Sohnes. Die innere Beziehung der Menschwerdung und des Todes Christi zum Heile der Menschheit.

§ 24. Uebersicht 121
§ 25. Das Sühnopfer Christi. Die stellvertretende Genugthuung . . 122
§ 26. Die Versöhnung. Der Neue Bund 126
§ 27. Die Erlösung und Heiligung. Das Mittleramt Christi . . . 130

Digitized by Google

Seite

Zweites Kapitel.

Die Person des Erlösers.

Erster Abschnitt.

Die zwei Naturen in Christo.

§ 28. Uebersicht 137
§ 29. Die Gottheit Christi 139
§ 30. Die menschliche Natur in Christo. Die Unio hypostatica . . 150

Zweiter Abschnitt.

Die beiden Zustände des menschgewordenen Erlösers.

§ 31. Die Bedeutung dieser Zustände an sich 155
§ 32. Die Beziehung der Verherrlichung des Erlösers zum menschlichen Heile. Das himmlische Opfer Christi 164

Dritter Haupttheil.

Die Aneignung der Erlösungsgnaden seitens der Menschheit, oder die subjective Erlösung.

Erstes Kapitel.

Rechtfertigung und Gnade. Die Erlösung als ein Werk des heiligen Geistes.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Rechtfertigung.

§ 33. Uebersicht 183
§ 34. Die Rechtfertigung ein Werk und eine Gnade Gottes im Menschen 185
§ 35. Rechtfertigung und Heiligung 190

Zweiter Abschnitt.

Der Glaube.

§ 36. Der Glaube als Mittel der Rechtfertigung 203
§ 37. Die Glaubensgerechtigkeit. Die Liebe 209
§ 38. Glaube und Werke. Gnade und Gesetz 216

Dritter Abschnitt.

§ 39. Die Gnadenwahl 223

Digitized by Google

Seite

Zweites Kapitel.

Die Gemeinschaft der Erlösten. Die Kirche.

§ 40. Wesen und Eigenschaften der Kirche 229
§ 41. Die Charismen 236
§ 42. Die kirchlichen Aemter und Gnadenmittel 242

Vierter Haupttheil.

Die Vollendung der Dinge.

Erstes Kapitel.

Die Vollendung des Erlösungswerkes in dem einzelnen Menschen.

§ 43. Der Tod und die Zustände der vom Leibe getrennten Seele . . 250
§ 44. Die Auferstehung und Verklärung 254

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Vollendung.

A. Die Wiederkunft oder Parusie des Erlösers.
§ 45. Der Zeitpunkt der Parusie 258
§ 46. Die vor der Parusie zu erwartenden Ereigniſſe 260
§ 47. Die Parusie und das Weltgericht 274
§ 48. B. Das Weltende 276

Verzeichniß der erklärten Schriftstellen 279
Sachregister 282

Digitized by Google

Einleitung.

§ 1.

Begriff und Aufgabe der biblischen Theologie. Ihre Stellung im Systeme der theologischen Wissenschaft.

1. Die biblische Theologie ist diejenige theologische Disciplin, welche es unternimmt, den dogmatischen und ethischen Lehrgehalt der heiligen Schrift nach seinem innern Zusammenhange systematisch darzustellen [1]. Die gesonderte Behandlung der biblischen Theologie des Alten und des Neuen Testamentes erleichtert es, den äußern geschichtlichen sowie den innern Fortschritt der Offenbarung klar aufzufassen. Die biblische Theologie nimmt eine vermittelnde Stellung ein zwischen der Exegese und der systematischen Theologie; sie ist die gereifte Frucht der erstern und eine Hilfswissenschaft der letztern.

2. Es bedarf keines Beweises, daß die wissenschaftliche Exegese von selbst dahin dränge, die bei der Auslegung der einzelnen biblischen Bücher und Aussprüche gewonnenen dogmatischen Resultate zu einem

[1] König, Die Theologie der Psalmen. Freiburg 1857. S. 4: „Die biblische Theologie hat den durch die Auslegung der einzelnen Stellen und Bücher gewonnenen biblischen Inhalt in klare Begriffe zu bringen, diese nach ihrem innern Zusammenhange zu ordnen, in ihrem Nexus mit dem ganzen Offenbarungsorganismus aufzuzeigen, und so darzustellen, daß zugleich erkannt wird, wie die göttliche Offenbarung sich historisch entwickelt und vermittelt hat, in welchem Verhältniß und in welcher Beziehung die frühern Stufen derselben zu den spätern und umgekehrt stehen, wie auf alle von der Vollendung der Offenbarung in Christus aus das sie beleuchtende Licht fällt u. s. w.“ — Vgl. Staudenmaier, Encyclopädie der theol. Wissenschaft. Mainz 1840. 2. A. I, 89. — Drey, Kurze Einleitung in das Stud. der Theologie. Tüb. 1819. S. 78. — Klee, Encyclopädie u. s. w. Mainz 1832. S. 63 ff. — Scholz, Handb. der Theologie des A. B. Regensb. 1861. I, 1. — Wirthmüller, Encyclopädie der kath. Theologie. Landsh. 1874. S. 398.

Digitized by Google

systematischen Ganzen zu verbinden, um so einen Einblick in den Gesammtinhalt der biblischen Glaubens- und Sittenlehre zu erlangen. Dieser ermöglicht es dann auch hinwieder, die Bedeutung des Einzelnen nicht nur an sich, sondern auch in seinem Verhältniß zu anderweitigen Aussprüchen der Offenbarung leicht und sicher zu erfassen.

Die Exegese muß ebenso nothwendig die biblische Theologie — die systematische Darstellung der biblischen Offenbarung — als ihr naturgemäßes Ziel ansehen, wie etwa die in's Einzelne gehende historische Forschung das Gesammtbild einer geschichtlichen Epoche.

3. Dogmatische Bedenken gegen die Berechtigung oder Zweckmäßigkeit der biblischen Theologie als einer selbstständigen theologischen Disciplin könnten nur in einer unrichtigen Auffassung ihres Begriffes sich gründen. Sie will und kann nach katholischer Auffassung die Dogmatik weder ersetzen, noch in Widerspruch zu ihr treten. Es folgt dieß aus der katholischen Glaubensregel, welche, wie bei der Schriftauslegung im Einzelnen, so auch bei der systematischen Zusammenfassung ihrer Resultate, als unverbrüchliche Norm gelten muß[1].

---

[1] Scholz a. a. O. S. 3: „Die biblische Theologie nach katholischer Auffassung unterscheidet sich von der protestantischen durch die Beschaffenheit des Fundaments, d. h. durch die exegetische Thätigkeit, auf deren Resultaten sie ruht." — Vgl. Simar, Lehrb. der Dogmatik. § 7. S. 23. § 18. S. 62. Auf protestantischem Standpunkte müßte, wenn das Schriftprincip, wie es die symbolischen Bücher aussprechen (vgl. z. B. Art. smalc. 15. bei (Hase), Libri symbol. p. 308: Ex patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli Fidei. — Regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.), zu consequenter Anwendung gelangte, positive Dogmatik oder Glaubenslehre mit biblischer Theologie schlechthin zusammenfallen. Das ist nun zwar factisch nie der Fall gewesen; auch ist erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die biblische Theologie als selbstständige Disciplin hervorgetreten. Diese Thatsachen finden indeß ihre Erklärung in dem Umstande, daß die symbolischen Bücher und die Theologie der Reformatoren bis zur Zeit des aufstrebenden Rationalismus im vorigen Jahrhundert eine so unbedingte Herrschaft über Bekenntniß und Wissenschaft ausübten, daß das Formalprincip des Protestantismus überhaupt nicht zur praktischen Geltung gelangte; am allerwenigsten in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit, im Sinne der freien, durch keine äußere, unfehlbare Autorität geregelten Schriftforschung, worin doch der tiefste Gegensatz des katholischen und des protestantischen Glaubensprincips gefunden und behauptet wurde. „Wenn die evangelische Kirche diese Principien (Rechtfertigung durch den Glauben allein, und die alleinige Auctorität der heiligen Schrift) auf katholische Weise behauptet hätte, so daß von ihrer unbedingten Anerkennung das kirchliche Bürgerrecht abhinge, so wäre sie selbst nur eine Abart des Katholicismus, keine eigenthümliche Gestaltung des Christenthums, da diese Behauptung folgerecht nur auf dem katholischen Princip, kirchliche Unfehlbarkeit, ruhen könnte. Auf diese aber hatte die evangelische

Digitized by Google

Daß die heilige Schrift eine der Quellen sei, durch welche der Menschheit die göttliche Offenbarung zufloß, ist eine dogmatische Wahrheit, welche die biblische Theologie als ihren Ausgangspunkt betrachtet. Wenn nun ferner die Exegese berechtigt ist, den Offenbarungsinhalt der heiligen Schrift im Einzelnen nach den Regeln der Hermeneutik, welche die Wissenschaft und die Kirchenlehre ihr darbieten, zu erforschen, so wird die Dogmatik auch die Berechtigung der biblischen Theologie — die ja nur durch die systematisirende Form sich von der Exegese unterscheidet — nicht beanstanden können [1].

Ja es muß die Dogmatik in ihrem eigenen Interesse die Pflege und selbstständige Darstellung der biblischen Theologie geradezu wünschen.

Kirche durch ihr formales Princip verzichtet. Daher war bei diesem Nebeneinanderbestehen zweier gleichberechtigten Principien einestheils möglich, daß durch das formale Princip selbst das materiale (Rechtfertigung allein durch den Glauben) widerlegt würde, wenn dasselbe aus der heiligen Schrift nicht nachgewiesen werden konnte; anderntheils ruht das formale Princip, da es selbst nicht aus der heiligen Schrift zu erweisen war, auf der Auctorität einer Kirche, die sich nicht für unfehlbar hält. Also konnte geschehen, daß aus diesen Principien selbst sich ein Gegensatz entwickelte." (Hase), Hutterus redivivus. 9. A. 1858. S. 13. Wir haben diesem Geständnisse nur beizufügen, daß die protestantische Exegese und die biblische Theologie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die beiden angedeuteten Möglichkeiten in immer ausgedehnterm Maße zu Thatsachen herausgebildet haben; und so ist denn in dem Abfalle der wissenschaftlichen Theologie von dem Materialprincip des Protestantismus zugleich die Haltlosigkeit des Formalprincips geschichtlich erwiesen. Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen u. s. w. München 1861. S. 427—442. Hettinger, Die Krisis des Christenthums. Freib. 1881. S. 72 ff. — Ueber den heutigen Stand der hier einschlägigen Inspirationslehre vgl. besonders Rothe, „Zur Dogmatik", in den theolog. Stud. u. Krit. 1860. I. und II. Heft (auch in besonderm Abdrucke erschienen Gotha 1863). Katholik. 1865. I, 14. — Geschichtliche Nachweise über die Entwicklung der biblischen Theologie auf protestantischem Gebiete siehe bei (Hahn), Die Theologie des Neuen Testamentes. Leipzig 1854. I, 14—58. *(Reuss)*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strasb. 1852. I, 13—27; II, 8—25. Vgl. Wirthmüller a. a. O. S. 399.

[1] „Die biblische Theologie kann für uns inhaltlich nicht der volle Ausdruck des Offenbarungsbewußtseins der apostolischen Zeit werden, weil die heilige Schrift nicht die zureichende und einzige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens ist; formell sodann ist der biblische Ausdruck der christlichen Lehre zwar die in sich vollkommene Grundlage, aber nicht der Höhepunkt und der letzte Ausbau der kirchlichen Lehrverkündigung, weil wir innerhalb der ein für allemal gegebenen christlichen Offenbarung eine Dogmenentwicklung kennen. Endlich aber muß die biblische Theologie katholischerseits von der protestantischen sich unterscheiden durch das Auslegungsprincip, weil die Schrift nicht sich selbst auslegt, sondern nach dem in der Kirche verbürgten objectiven Glaubensbewußtsein und dem unanimis consensus patrum ausgelegt werden muß." Linsenmann, Theol. Litbl. 1866, 793.

Digitized by Google

Eine den Anforderungen der Wissenschaft durchaus genügende biblische Erläuterung und Begründung des kirchlichen Dogma's, wie sie von der Dogmatik erwartet wird, setzt überall eine richtige und vollständige exegetische Auffassung der in Betracht kommenden Schrifttexte voraus; dabei muß jeder Satz der heiligen Schrift nicht bloß für sich, oder nach seinem nächsten Zusammenhange gedeutet, sondern auch in seinem Verhältnisse zu dem Gesammtkreise der Offenbarungswahrheiten, dem er angehört, gewürdigt werden. Die Darlegung und Begründung des Dogma's aus der heiligen Schrift kann daher mit Sicherheit und Vollständigkeit nur dann erfolgen, wenn der innere Fortschritt der Offenbarung sowie die Stellung eines jeden einzelnen Momentes innerhalb des ganzen Organismus klar erkannt ist. Das biblische Beweismaterial nach dieser Richtung hin für die Dogmatik vorzubereiten, ist nun aber der Zweck der biblischen Theologie. Die Dogmatik[1] muß sie darum als eine ebenso unentbehrliche Hülfswissenschaft betrachten[2] wie die Dogmengeschichte.

4. Auch mit der zuletzt genannten Disciplin steht die biblische Theologie in einem innern Zusammenhange. Bezweckt diese nämlich die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des kirchlichen Dogma's, so muß sie ihren Ausgangspunkt von der Urform desselben nehmen, welche uns in der Lehre Christi und der Apostel vorliegt[3].

---

[1] Das Gesagte gilt natürlich, wenn auch nicht mit gleichem Gewichte, von der Moraltheologie.

[2] „Keinenfalls kann das gewöhnliche, ganz atomistische Beweisverfahren genügen, und der Dogmatik als Wissenschaft anstehen. Bei solchem Verfahren läßt sich Alles aus der Schrift heraus oder vielmehr in sie hineinbeweisen. Es kommt überall auf den Zusammenhang an, und es wäre eigentlich zu fordern, daß der biblische Beweis des Dogma's durch Aufstellung des biblischen Lehrbegriffes (biblische Theologie) geliefert würde. Weil aber die Structur des biblischen Lehrbegriffes mit der des dogmatischen Systems nicht unmittelbar congruirt, so nimmt die biblische Theologie mit Recht ihre eigene Stelle in dem Umkreis der theologischen Disciplinen ein, und die biblische Beweisführung der Dogmatik bleibt darauf angewiesen, den dem dogmatischen Locus entsprechenden Passus der Bibellehre so vollständig und zusammenhängend, als es bei solcher Zertheilung noch möglich ist, darzulegen." Kuhn, Katholische Dogmatik. 2. A. I, 212 f.

[3] Die heiligen Schriften des Neuen Testamentes haben freilich eine außer- oder übergeschichtliche Bedeutung, soferne sie die unwandelbaren, aus göttlicher Inspiration der Verfasser hervorgegangenen Quellen oder Urkunden der Offenbarung sind, welche für jede geschichtliche Entwicklung des Dogma's normatives Ansehen besitzen. Jedoch wird man nicht verkennen, daß ihnen auch ein geschichtlicher Charakter eigne: sie bieten uns in der Lehre Christi und der Apostel eine von den Urformen dar, in welchen die Offenbarung des Neuen Testamentes,

Digitized by Google

5. Endlich darf nicht übersehen werden, daß die katholische Apologetik ein vorzügliches Interesse an den Resultaten der biblischen Theologie haben muß, so lange sie sich religiösen Gemeinschaften und einer theologischen Wissenschaft gegenübergestellt sieht, welche das sogenannte Schriftprincip (sola scriptura) als ihr unterscheidendes Grundrecht geltend machen. Auch die katholische Kirche betrachtet die heilige Schrift nicht als ein überflüssiges, autoritätloses Buch, sondern als eine von Gott ihr anvertraute Quelle und Norm ihrer Lehre und ihres Glaubens; auch sie duldet keinen Widerspruch des Glaubens oder der Wissenschaft mit dem Inhalte der heiligen Schrift. Warum also sollte die Apologetik es nicht immer wieder versuchen, ob und inwieweit auf der beiderseitig beanspruchten Grundlage — der heiligen Schrift und der biblischen Theologie — eine Ueberwindung der Gegensätze möglich sei?

6. Die biblische Theologie ist wesentlich eine positive und historische Wissenschaft. Darum hat sie auch die reinste Objectivität als ihre ideelle Vollkommenheit anzustreben. Dieß gilt insbesondere auch bezüglich der Eintheilung und Systematisirung des ihr vorliegenden exegetischen Stoffes.

Die biblische Theologie soll nicht ein dogmatisches System nach eigener Willkür construiren, sondern den Lehrgehalt der heiligen Schrift als ein gegebenes historisches Object beschreiben. Eintheilung und Systematik müssen daher diesem selbst entnommen werden; es muß der innere Gedankenzusammenhang, der in dem Inhalte der heiligen Schrift selbst im Ganzen oder in einzelnen Theilen derselben thatsächlich vorliegt, erfaßt und dargestellt werden.

§ 2.

Die Lehre Christi und die Lehre der Apostel.

1. Bei der Darstellung der Theologie des Neuen Testamentes ist es zweckmäßig und auch sachlich begründet, die Lehre Christi, wie die Evangelien sie berichten, und die Lehre der Apostel von einander zu sondern. Sowohl äußere als innere Unterschiede der Lehre Christi und der der Apostel scheinen diese Sonderung zu gebieten.

2. Wenn auch die Apostel als Organe der Offenbarung aus der Fülle des heiligen Geistes redeten und schrieben, den Christus ihnen ver-

---

die den Inhalt der kirchlichen Glaubenslehre aller Zeiten bildet, in die Geschichte eingetreten ist. Vgl. Kuhn a. a. O. S. 158 f.

Digitized by Google

heißen und gesandt hatte; wenngleich dieser Geist nur die göttliche Wesenheit und Wahrheit des Sohnes den Aposteln und durch sie der Welt offenbarte[1], so daß also dieselbe göttliche Stimme durch Christus und durch die Apostel zu uns geredet hat: so war doch nur Christus Gottmensch, und nur Sein Wort und Werk war ein unmittelbares göttliches Selbstzeugniß; die Lehre der Apostel hingegen ein durch menschliche Kräfte und Organe vermitteltes Zeugniß von Gott[2].

Auch hinsichtlich der äußern (rhetorischen) Form unterscheidet sich die Predigt Christi in augenfälliger Weise von der uns in der heiligen Schrift überlieferten Lehrweise der Apostel[3].

3. Diese Umstände würden vielleicht für sich allein die angegebene Sonderung nicht hinlänglich begründen. Zu den genannten äußern Verschiedenheiten treten indeß innere Unterscheidungsmerkmale hinzu: a) Dem eigenen Worte Christi gemäß[4], mußte die Lehre der Apostel dem Umfange nach über das, was uns von der Lehre Christi in den Evangelien berichtet wird, hinausgehen. Seine Offenbarung gelangte erst in den Aposteln durch die Vermittlung des heiligen Geistes zum Abschlusse. b) Auch bei den der Lehre Christi und der Apostel gemeinsamen Lehrstücken ist eine prägnante Verschiedenheit in der beiderseitigen Art der Aussprache oder Darlegung nicht zu verkennen. Auch hierin erfüllte sich ein Wort der Verheißung, welches Christus seinen Aposteln gegeben hatte[5]. Vieles hatte er ihnen nur dunkel angedeutet, auf manche

---

[1] Joh. 16, 14: „Derselbe wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen, und es euch verkünden."

[2] Joh. 15, 26: „Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir Zeugniß geben. (27) Und auch ihr werdet Zeugniß geben, weil ihr vom Anfange bei mir seid." Vgl. Apg. 1, 8.

[3] Es braucht nicht daran erinnert zu werden, daß vorzüglich in der fast beständigen Anwendung von Sprüchen, Gleichnissen und Parabeln die charakteristische Eigenthümlichkeit der Lehrweise des Herrn besteht.

[4] Joh. 16, 12: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. (13) Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, der wird euch alle Wahrheit lehren (ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) ... und, was zukünftig ist, euch verkünden." 14, 26: „Der Tröster aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch Alles lehren, und euch an Alles erinnern, was immer ich euch gesagt habe."

[5] Joh. 16, 25: „Dieses habe ich in Gleichnissen zu euch geredet: es kommt aber die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch reden, sondern offenbar vom Vater euch verkünden werde." Diese Worte selbst bieten ein Beispiel zu dem im Texte Gesagten dar. Seitdem am Pfingstfeste jene Verheißung in Er-

Digitized by Google

zukünftige Momente seines Erlösungswerkes und seiner Gnadenordnung nur weissagend hingewiesen. Wie ganz anders konnten und mußten die Apostel von den letztern reden, da sie als geschichtliche Thatsachen vor ihnen standen, deren ganze Tiefe sie nun im heiligen Geiste durchschauten. Man vergleiche nur beispielsweise die Aussprüche Christi über seinen Erlösungstod und über seine Auferstehung [1] mit denen der Apostel, wo sie die dogmatische Bedeutung jener Thatsachen erklären; oder die Verheißungen des Erlösers bezüglich des Gnadenlebens in der von ihm zu stiftenden Gemeinschaft mit der apostolischen Predigt, welche von den Wirkungen und Schöpfungen der Gnade Christi in der aufblühenden Kirche als von ebenso vielen unwidersprechlichen Thatsachen ausgehen konnte [2].

§ 3.

Die apostolischen Lehrbegriffe im Allgemeinen.

1. Die Apostel haben je in ihren Schriften nicht den ganzen Inhalt ihrer Predigt aufzeichnen wollen; auch können die apostolischen Schriften zusammengenommen nicht als eine Darstellung der ganzen christlichen Heilslehre betrachtet werden. Soferne aber einzelne Apostel der Kirche eine größere Summe geoffenbarter Wahrheiten schriftlich überliefert haben, welche in einem innern Zusammenhange stehen, spricht man von mehreren

füllung gegangen war, konnten die Apostel erst die volle Bedeutung derselben erkennen und offenbaren.

[1] Z. B. Joh. 2, 19: „Zerstöret diesen Tempel, so will ich ihn in drei Tagen wieder aufrichten." V. 22: „Als er von den Todten auferstanden war, dachten seine Jünger daran, daß er dieß gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und der Rede, die Jesus gesagt hatte." 3, 13: „Und Niemand steigt in den Himmel hinauf, als der von dem Himmel herabgestiegen ist, nämlich der Menschensohn, der im Himmel ist. (14) Und gleichwie Moses die Schlange in der Wüste erhöhet hat, so muß der Menschensohn erhöhet werden; (15) damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben." 10, 11—18; 12, 24. 25, womit zu vergl. Apg. 2, 22—36; 3, 15; 4, 10—12; Röm. 3, 25; 4, 25; Hebr. 9, 11—15; 1 Petr. 2, 21—25; 1 Joh. 4, 9 ff. u. s. f.

[2] Z. B. Joh. 4, 13: „Jesus antwortete und sprach zu ihr: Jeder, der von diesem Wasser trinkt, den dürstet wieder; (14) wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird es nicht mehr dürsten in Ewigkeit; sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zur Wasserquelle, die in's ewige Leben quillt." 3, 5. 6; 6, 51 ff.; 15, 5 ff., womit zu vergl. Apg. 2, 16—21. 33; 3, 16; 10, 44—48; 15, 7—9; Röm. 7, 24. 25; 1 Kor. 12—14; Gal. 3, 5; Eph. 2, 11—22; 4, 7—16 u. s. f. Vgl. Reithmayr, Einleitung in die canon. Bücher des N. B. Regensb. 1852. S. 486 (Ueber die apostolische Didascalie).

Digitized by Google

apostolischen Lehrsystemen oder Lehrbegriffen. Aeußere und innere Unterscheidungsmerkmale berechtigen die biblische Theologie zur gesonderten Darstellung derselben.

Die beiden ersten obigen Sätze sind Fundamentalwahrheiten der katholischen Dogmatik, welche sie unter Anderm auch aus dem Charakter der apostolischen Schriften selbst, sowie aus bestimmten Aeußerungen ihrer Verfasser begründet [1].

2. Unter dem Lehrbegriffe oder der Theologie eines Apostels versteht man den in seinem organischen Zusammenhange aufgefaßten Lehrgehalt seiner Schriften. Gegensätze oder Widersprüche in der Lehre der Apostel müssen vom Standpunkte des Glaubens an die Inspiration derselben principiell als unmöglich bezeichnet werden. Die Exegese und die biblische Theologie liefern im Einzelnen den Nachweis, daß solche auch factisch nicht vorhanden sind [2].

---

[1] „Eben deßhalb, weil ihre Schriften nur eine mittelbare Beziehung zum Glauben haben und zur weitern Begründung desselben dienen oder sich nur accessorisch zu ihrer mündlichen Verkündigung verhalten und in einzelnen Punkten nachhelfen, falsche Auffassungen berichtigen, entstandenen Irrthümern entgegentreten, keineswegs aber als eigentliche Glaubensquelle und als Ersatz für die mündliche Verkündigung gelten sollen, beziehen sie sich in denselben beständig auf ihre mündliche Verkündigung (1 Joh. 1, 3) und ermahnen die Gläubigen, an ihr festzuhalten (1 Kor. 11, 2; 2 Tim. 2, 15). Aus demselben Grunde geschah es, daß sie ihre Gehülfen und Nachfolger nicht auf ihre Schriften verwiesen, sondern sie zu Wächtern und Verkündigern der ihnen mündlich überlieferten Lehre bestellten (1 Tim. 1, 18; 6, 20; 2 Tim. 1, 13 f.; Tit. 1, 9; 2, 1. 15; 3, 8 f.). — Die Briefe der Apostel, auf die es hier hauptsächlich ankommt, sofern sie von dem apostolischen Bewußtsein der christlichen Wahrheit Zeugniß geben, sind gelegentlich veranlaßt und zu speciellen Zwecken verfaßt. Dieß schließt die Absicht aus, in ihnen einen vollständigen Unterricht in der christlichen Lehre niederzulegen, den sie daher auch nicht enthalten. — Fassen wir die neutestamentlichen Schriften in ihrer Gesammtheit in's Auge, so erscheinen sie nicht als ein planmäßiges Ganze, sondern als eine Sammlung von Schriften verschiedener Verfasser, die — mit theilweiser Ausnahme der historischen Bücher — ganz unabhängig von einander schrieben, und von denen keiner in der Absicht schrieb, seinerseits einen Beitrag zu einem durch die Gesammtheit herzustellenden Ganzen der christlichen Lehre zu liefern. Als solche vereinzelte Schriften können sie daher auch unmöglich der sich selbst genügende Ausdruck dieses Ganzen sein, wie es die Glaubensregel als bewußte Zusammenfassung des wesentlichen Inhaltes aller apostolischen Verkündigung in der That ist." Kuhn a. a. O. S. 31. 33. Vgl. Tübinger Quartalschr. Jahrg. 1858. Heft 1—3. Simar a. a. O. § 6. S. 19.

[2] In der protestantischen Theologie ist die gegentheilige Auffassung „zur Zeit auf diesem Gebiete wohl noch die vorherrschende." (Meßner), Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856. S. 34. Vorher heißt es: „Diese Betrachtungsweise legt sich in den Lehrbüchern der Dogmatik und den Darstellungen unseres Gegen-

Digitized by Google

3. Vergleicht man aber die größern Lehrschriften der Apostel mit einander, so zeigt sich, bei aller Uebereinstimmung und Einheit der Lehre, überall so viel Eigenthümliches, so Vieles, was einen jeden von ihnen individuell auszeichnet, daß man sehr wohl im Stande ist, die Lehre des Einen von der des Andern zu unterscheiden.

a) Ein Blick in die apostolischen Schriften genügt, um zunächst eine durchgreifende Verschiedenheit hinsichtlich der Form und Methode der Darstellung zu gewahren. Den hervorragendsten Gegensatz in dieser Beziehung finden wir in den Schriften des hl. Johannes und des hl. Paulus. Sie bieten uns ein treues Bild zweier sehr verschiedener Individualitäten dar[1]. In jenen spiegelt sich das ruhige, der Contemplation zuneigende Gemüth des Jüngers der Liebe; in diesen die Lebhaftigkeit und Beweglichkeit, der rastlose Eifer, die geistige Kraft und Größe des Weltapostels, den es drängt und der es versteht, Allen Alles zu werden, um Alle für Christus zu gewinnen.

b) Auch in Bezug auf den Inhalt — und das ist hier das wichtigste Moment — unterscheiden sich die Schriften der Apostel in mannigfaltiger Weise. Es ist hierbei nicht etwa nur an den mehr äußern Umstand zu denken, daß die Schriften des einen Apostels eine geringere Summe von Offenbarungswahrheiten enthalten als die des andern; man kann und muß vielmehr eine innere (logische) Verschiedenheit der einzelnen Lehrbegriffe behaupten. Selbst die von allen oder von mehreren Aposteln gemeinsam vorgetragenen Wahrheiten erscheinen bei den Einzelnen je in einer verschiedenen Gestalt; der eine stellt dieselben unter andern Gesichtspunkten dar als der andere; jener hebt Momente hervor, welche sich bei diesem nicht finden oder minder stark betont werden.

---

standes aus der rationalistischen Zeit der Theologie dar. Sie wurde im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen Anschauung von dem Entwicklungsgang der christlichen Kirche in neuerer Zeit (in der Tübinger Schule) noch weiter entwickelt, aber eben dadurch auf eine Spitze getrieben, wo sie sich selbst richtet. In den Darstellungen unseres Gegenstandes aus dieser Richtung wird nicht bloß ein Gegensatz zwischen der Verkündigung der ältern Apostel und der des Paulus angenommen, sondern es entdecken sich dieser Ansicht auch leicht Widersprüche zwischen den Schriften eines und desselben Apostels, welche es unmöglich machen sollen, diese Schriften von einem und demselben Verfasser herzuleiten; ja es findet dieselbe bisweilen in einem und demselben Briefe ein Conglomerat verschiedenartiger Ansichten, welche nicht zur Einheit mit einander vermittelt werden können."

[1] Vgl. Reithmayr, Einleitung in die canon. Bücher des N. B. S. 443 ff. 509 ff. Staudenmaier, Dogmatik. I, 73.

Digitized by Google

Ein viel genanntes Beispiel dieser Art ist die Rechtfertigungslehre der Apostel Paulus und Jakobus, bei welchen der deutsche Reformator bekanntlich einen unversöhnlichen dogmatischen Gegensatz in diesem Lehrstücke entdeckt haben wollte. Wenngleich nämlich die Behauptung eines solchen Widerspruches sowohl vom Standpunkte des Glaubens an die Inspiration der Apostel als auch auf Grund der grammatisch-historischen Exegese zurückzuweisen ist, so kann doch anderseits nicht verkannt werden, daß sich die Lehre des Jakobus von der paulinischen innerlich unterscheidet. Ein und dasselbe Dogma ist bei Jakobus nach einer andern Richtung hin und unter einem andern Gesichtspunkte entwickelt als bei Paulus. Zwar lehren Beide, daß der Glaube an Christus der einzige Weg des Heiles, das Mittel der Rechtfertigung des Sünders sei; aber sie wählen Beide je eine andere Grundlage für ihre Darstellung und verfolgen je ein anderes Ziel. Paulus nimmt seinen Standpunkt gegenüber dem jüdischen oder judaistischen Irrthume einer durch die Gesetzeserfüllung allein zu erlangenden Gerechtigkeit; er deckt — um hier Einiges anzudeuten — die Ohnmacht des (mosaischen) Gesetzes wie des unerlösten Menschen selbst der Sünde gegenüber auf; verfolgt diese Thatsachen bis in ihre letzten Gründe; eröffnet dann den Einblick in die neue von Gott in Christo bereitete Heilsordnung, sowohl nach ihrer ewigen in Gottes Rathschluß verborgenen Seite, wie in ihrer zeitlichen Aufrichtung. Im Gegensatze gegen eine vermeintliche Selbstrechtfertigung des Menschen durch Gesetzeswerke bietet sie eine aus Gott stammende Gabe der Rechtfertigung dar, welche mittelst des Glaubens erlangt wird. Sie befreit von dem Joche des Gesetzes, wie es bis dahin auf dem Menschen gelastet. Und dennoch ist sie nicht eine Aufhebung, sondern eine Bestätigung und eine seiner Idealität entsprechende Vollendung desselben; sie befähigt den Menschen zu der wahren und vollkommenen Gesetzeserfüllung, welche sie von ihm fordert. — Jakobus hingegen bekämpft eine die Bedeutung des Sittengesetzes verkennende übertriebene Ansicht von der Wirksamkeit des christlichen Glaubens, sofern derselbe irriger Weise als ein bloßes theoretisches Fürwahrhalten der geoffenbarten Heilslehren aufgefaßt und dieses für sich allein als zum ewigen Heile genügend angesehen wurde[1].

---

[1] Aug. de 83 Q. 76 (s. u. § 38). Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. 3. A. II, 539: „Jakobus erhob sich nicht gegen Paulus, sondern nur gegen einen Irrthum der Zeiten, den die jüdischen Bekehrten, um ihre Vorurtheile zu schirmen, aus ihm herauserklärt und gedeutet haben." Reithmayr a. a. O. S. 713: „Nicht ohne Grund hat Luther sich gegen die Canonicität dieser Epistel

Digitized by Google

Er geht daher in seiner Lehre von der Stellung aus, die das Gesetz und das dem göttlichen Gesetze entsprechende sittliche Leben in der neuen Heilsordnung behauptet, oder von dem Verhältnisse des in Christo Gerechtfertigten zum Gesetze. Der Glaube, welcher die Rechtfertigung und das ewige Heil vermittelt, ist ein lebendiger, d. h. durch die Liebe Gottes wirksamer, der das ganze Leben des Menschen gestaltet und somit den Gehorsam gegen Gottes Gesetz als integrirendes Moment in seinem Wesen einschließt. Also was bei Paulus den Schlußstein des ganzen Lehrgebäudes bildet — der lebendige, die Gesetzeserfüllung fordernde Glaube — das ist bei Jakobus der Ausgangspunkt und das Hauptthema. Demgemäß mußte nicht bloß die Summe der von Paulus entwickelten Wahrheiten eine größere werden, sondern es mußte auch das beiden Aposteln Gemeinsame je ein verschiedenartiges Gepräge erhalten. Kurz, es stellt sich eine innere (logische und systematische) Verschiedenheit ihrer Lehre heraus; und diese ist es, welche eine gesonderte Darstellung und eine Vergleichung derselben ermöglicht, ja im Interesse der biblischen Theologie und der Dogmatik geradezu fordert [1]. Daß sich übrigens die Apostel selbst dieser Unterschiede in dem Vortrage der einen Heilswahrheit wohl bewußt waren, dürfte die bekannte Aeußerung des zweiten Petrusbriefes [2] hinlänglich beweisen.

§ 4.

Die Ursachen der verschiedenen Gestaltung der apostolischen Lehrbegriffe.

1. Die Möglichkeit einer solchen mannigfaltigen Gestaltung der apostolischen Lehre lag in der Natur der den Aposteln anvertrauten Offenbarung, welche sie unter Leitung des heiligen Geistes als selbst-

(Jakobi) ereifert. Er hatte Recht darin, daß keine ‚Gottes-Gesetz so hart treibet'. ... Was der Reformator nach seiner einseitigen Anschauung der paulinischen Rechtfertigungslehre am Briefe Jakobi ausstellt, macht wirklich den eigensten Werth davon aus. Auch ist nicht zu verkennen, daß die von Luther aufgestellte Theorie vom gerecht machenden Glauben im Grunde nicht verschieden war von derjenigen Ansicht, welche unser Apostel an den Judenchristen bekämpft."

[1] Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 714.

[2] 2 Petr. 3, 15: „Haltet die Langmuth unseres Herrn für Seligkeit, wie auch unser geliebtester Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, (16) wie er denn in allen seinen Briefen thut, worin er davon redet, in welchen Manches schwer verständlich ist, welches, sowie die übrigen Schriften, ununterrichtete und leichtfertige Menschen zu ihrem eigenen Verderben mißdeuten."

Digitized by Google

bewußte und freithätige „Ausspender der göttlichen Geheimnisse“[1] verwalteten. Zur Verwirklichung derselben trugen als natürliche Factoren mit bei die Verschiedenheit der Individualitäten, deren sich der heilige Geist als Werkzeuge bediente, sodann die geschichtlichen Verhältnisse, welchen das Christenthum überhaupt und jeder Apostel in seinem besondern Wirkungskreise sich gegenübergestellt fand, also namentlich der Gegensatz des Heidenthums und Judenthums und später der Häresie; endlich die innern Zustände und Bedürfnisse einzelner christlicher Gemeinden.

2. Die Apostel befanden sich alle gleichmäßig im Besitze der Einen göttlichen Offenbarung, und waren durch den Einen göttlichen Geist befähigt, in den vollen Inhalt derselben einzudringen[2], sie unfehlbar zu verkündigen, zu erklären und den verschiedensten Gegensätzen gegenüber zu vertheidigen. Wenn sie sich zum Schreiben veranlaßt sahen, so war es derselbe Geist, der sie in den genannten Beziehungen leitete. Die Mannigfaltigkeit ihrer Lehre, die sich hierbei ergab, hatte ihren tiefsten Grund in der Natur des ihnen zur Verwaltung anvertrauten Depositums der göttlichen Wahrheit, im Vereine mit dem ihre geistige Thätigkeit belebenden und gestaltenden Einflusse des heiligen Geistes. Jenes war ja nicht ein in bestimmte Formeln gefaßtes, abstractes Lehrsystem, sondern ein vom göttlichen Geiste durchströmter, lebendiger Organismus, ein unerschöpflicher Wahrheitsschatz, der, obwohl in sich abgeschlossen und vollkommen, vom menschlichen Geiste doch nur nach und nach erfaßt und durchdrungen werden kann. So konnten denn auch die Apostel nur allmälig und je nach Befund der Umstände die unendlich reiche Fülle von Wahrheiten und Ideen, welche das Evangelium Christi in sich birgt, den christlichen Gemeinden aufschließen und zum Bewußtsein bringen. — Sie thaten dieß als unfehlbare Organe des heiligen Geistes.

3. Dabei ist jedoch nicht zu verkennen, daß theilweise auch die persönlichen Eigenthümlichkeiten der Apostel, ihr Charakter, ihre Bildung und Geistesrichtung von Einfluß gewesen sind, wie in Bezug auf ihre apostolische Thätigkeit überhaupt, so auch namentlich für ihre Lehrweise und den Inhalt ihrer Schriften. Durch die übernatürliche Befähigung, die der heilige Geist ihnen als Offenbarungsorganen verlieh, durch die Inspiration, deren sie bei ihrer schriftlichen Lehrthätigkeit sich erfreuten, waren ihre natürlichen Fähigkeiten, Kräfte und Neigungen nicht aufgehoben, sondern verklärt, erhöht und geheiligt; und es bot sich dem heiligen

[1] 1 Kor. 4, 1.
[2] Joh. 16, 13.

Digitized by Google

Geiste der Eine zu dieser, der Andere zu jener Thätigkeit als ein geeigneteres Werkzeug dar. So haben ja z. B. die Apostel selbst auch es erkannt und sich gegenseitig darüber verständigt, daß Paulus vorzugsweise von Gott berufen und befähigt sei, die Heiden unmittelbar zu gewinnen[1]. Und wer könnte auch, die Sache bloß menschlich angesehen, daran zweifeln, daß Paulus vermöge seiner geistigen Befähigung und seines Charakters mehr als die übrigen zu dieser Mission geeignet war? Dasselbe lehrt der Erfolg seiner apostolischen Thätigkeit[2]. Zu der natürlichen Anlage kam dann die besondere übernatürliche Berufung und Begnadigung hinzu. Paulus weiß nicht hinlänglich seiner Freude darüber Ausdruck zu geben, daß ihm die Gnade zugetheilt sei, unter den Heiden die unergründlichen Gnadenschätze Christi anzukündigen[3]; er redet manchmal von seinem Evangelium[4], und versteht darunter die Wahrheit, für deren praktische Geltendmachung er vorzüglich, kraft göttlichen Auftrages, zu kämpfen hatte, daß nämlich die Heiden ohne Vermittlung des mosaischen Ceremonialgesetzes, in vollständiger Gleichberechtigung mit den Juden, zur Theilnahme an dem messianischen Heile berufen seien.

4. Daß endlich die besondern geschichtlichen Verhältnisse, denen die Apostel bei ihrer Thätigkeit begegneten — die der christlichen Wahrheit feindlichen Gegensätze, die innern Zustände und Bedürfnisse der christlichen Gemeinden — eine mannigfaltige Gestaltung ihrer Lehre mitveranlaßt haben, ist bereits oben an einem einzelnen Beispiele gezeigt worden[5]. Zu derselben Ueberzeugung führt jede Vergleichung der Schriften verschiedener Apostel (z. B. der paulinischen und der johanneischen Briefe); nicht minder wird diese Thatsache in einzelnen Fällen durch den Inhalt der Schriften desselben Apostels[6] unwidersprechlich dargethan[7].

---

[1] Gal. 2, 7—9; Apg. 9, 15. 16; 13, 2. 3. 47; 22, 21; Röm. 11, 13; 15, 16; Eph. 3, 8.

[2] Röm. 15, 17—24; 1 Kor. 15, 10.

[3] Eph. 3, 8 ff.; vgl. die Anmerk. 1 citirten Stellen.

[4] Ebendas. und Gal. 1, 11. 12; 2, 2; Apg. 26, 15—18.

[5] Vgl. § 3 S. 10.

[6] Dieß ist namentlich mit den meisten paulinischen Briefen der Fall.

[7] Aus den zuletzt erwähnten äußern Umständen allein kann die mannigfaltige Gestaltung der apostolischen Lehre, wie sie in der heiligen Schrift vorliegt, nicht hergeleitet werden. Man würde damit unzweifelhaften Thatsachen widersprechen. Es kann nicht geläugnet werden, daß auch die Verschiedenheit der Individualitäten der Verfasser in der Form und Methode der apostolischen Schriften klar hervortritt. Uebrigens hat die Anerkennung dieser Thatsache in neuerer Zeit auf dem Gebiete der protestantischen Theologie am meisten zur Untergrabung der „ortho-

Digitized by Google

5. Es ist bereits oben[1] die Auffassung des modernen Rationalismus erwähnt worden, wonach nicht bloß Verschiedenheiten, sondern unversöhnliche Gegensätze und Widersprüche in der Lehre der Apostel sich finden sollen. Es kann unsere Aufgabe nicht sein, an dieser Stelle eine principielle Widerlegung dieser sogenannten „Kritik" und ihrer Voraussetzungen zu unternehmen. Auch die Erörterung von Einzelheiten besitzt heute nicht mehr das gleiche Interesse wie vordem und würde uns über die Grenzen und den Zweck unserer Darstellung hinausführen[2].

6. Endlich haben wir noch einer in neuerer Zeit von manchen Seiten aufgestellten Theorie zu gedenken. Hiernach sollen die Verschie-

---

doxen" Lehre von der strictesten Verbalinspiration der heiligen Schrift beigetragen (vgl. Rudelbach's Zeitschr. für luth. Theol. 1840. 2. Heft. S. 1 ff. Tholuck, Die Inspirationslehre, in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. 1850. S. 330 ff. Herzog's Real-Encyklop. VI, 699). Zu den entschiedensten Protesten gegen dieselbe, im Namen der Schrift selbst erhoben, möchten wohl diese zu zählen sein: „Die alte protestantische Theologie hat die Schrift nicht genommen, wie sie ist, sondern eine künstlich gelehrte Theorie in Beziehung auf sie ausgebildet ... Aus einer wissenschaftlich nie gerechtfertigten und nicht zu rechtfertigenden Fiction ist die Annahme hervorgegangen, daß die ganze Schrift ihrem gesammten Inhalte nach bis in die geringfügigsten Einzelheiten auch ihrer nicht religiösen Bestandtheile ein Werk absoluter göttlicher Wunderthätigkeit und daher absolut unfehlbar sei. Diese Annahme ist unhaltbar und es ist nutzlose Mühe, sie auch jetzt noch künstlich stützen zu wollen." (Schenkel), Das Princip des Protestantismus. S. 86. „Nichts Schriftwidrigeres und zugleich den Bibelfeinden Willkommeneres kann es geben, als die Ansicht, Alles in der Schrift müsse vom heiligen Geiste eingegeben sein, wenn der Charakter der Eingebung nicht überhaupt verloren gehen solle." (Braniß), Gesch. der Philos. seit Kant. I. Bd. S. 362. Vgl. (Meßner) a. a. O. S. 1 f. u. S. 34. (Rothe) a. a. O. S. 88. 107. 264. 284. Katholik a. a. O. (Daniel), Theol. Controversen. Halle 1843. S. 2: „Eigentlich — und darum könnte gerade ein rechtgläubiger Lutheraner sich weigern, die üblich gewordene dogmatische Ueberlieferung zu acceptiren — haben doch erst die Dogmatiker unser Dogma (das Sola-scriptura-Princip) ausgebaut und nicht bloß ausgebaut. Mit der logischen Consequenz, die ihnen innewohnt, werfen sie um den Satz der Concordienformel die nöthigen Bollwerke auf, die strengste Inspirationslehre, die Sätze von der Sufficientia und Perspicuitas der Schrift."

[1] S. 8 Anmerk. 2.

[2] Wir verweisen auf die oben (S. 8 Anm. 2) angeführten Worte Meßner's. — Jeder Kenner der Literatur der dort bezeichneten theologischen Schule wird dem Urtheile beipflichten, welches Windischmann vor vierzig Jahren niederschrieb: „Woran sich früher manche Gutgesinnte abmühten: die thörichten Einfälle dieser sogenannten Kritik zu widerlegen, — damit braucht heutzutage ein katholischer Exeget nicht viele Zeit zu verlieren, sondern er kann das Negative rein den Gegnern überlassen, wo Einer den Andern unabwendlich aufzehrt u. s. w." Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843. Vorrede S. VII. Vgl. auch Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. II, 190—193.

Digitized by Google

denheiten in der apostolischen Lehre auf verschiedene Grundanschauungen der Apostel von der christlichen Offenbarung zurückzuführen sein. „Die Unterschiede innerhalb der apostolischen Lehre," sagt Meßner[1], „haben vor Allem ihren Grund darin, daß die einzelnen Apostel die ganze Erscheinung und das Werk Christi unter einem verschiedenen Gesichtspunkt auffassen." Diese Gesichtspunkte sollen dann weiter bedingt sein „durch eine Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Offenbarung Gottes in Christo zu der Offenbarung Gottes im alten Bunde"[2]. Es stellen nämlich, so wird behauptet, Jakobus und Petrus „das Evangelium mehr in seiner Einheit mit dem alten Testamente dar, Paulus und Johannes dagegen mehr in seinem Unterschiede vom alten Testamente"[3]. Der alte Bund selbst bietet aber nun wiederum verschiedene Seiten der Betrachtung dar; und so ergibt sich denn nach dieser Theorie als ein weiteres Resultat, „daß bei Jakobus und Paulus der neue Bund vorherrschend in seiner Beziehung zum Gesetze aufgefaßt wird, während Petrus und die Apokalypse das Verhältniß desselben zur alttestamentlichen Prophetie mit Vorliebe entwickeln, der Hebräerbrief dagegen vorzugsweise den Cultus des alten Bundes und sein Verhältniß zum Cultus des neuen im Auge hat"[4].

Diese Theorie scheint uns der nothwendigen Begründung und der von unserer Wissenschaft vorzüglich geforderten Objectivität zu ermangeln. Um verschiedene Grundanschauungen von der christlichen Offenbarung aus den Schriften der Apostel herauszulesen, muß man eine relative Vollständigkeit ihrer Lehre in denselben voraussetzen, die, mit Ausnahme etwa der pauliniſchen Briefe, nirgendwo sich findet. Man beurtheilt ferner den Inhalt der apostolischen Schriften zu wenig nach den geschichtlichen Verhältnissen, mit welchen er im innigsten Zusammenhange steht, und unterschiebt demselben statt dessen eine subjective Grundlage, die nicht erwiesen werden kann. Wenn z. B. aus dem Umstande, daß Paulus in seinen Briefen an die Galater und an die Römer gegen die Fortdauer der alttestamentlichen Gesetzesordnung ankämpft, sofort der

[1] A. a. O. S. 31 f.

[2] Ebendas. S. 53. Vgl. (Schmid), Bibl. Theol. des N. T. herausg. von Weizsäcker. 3. A. 1863. II, 90—95. (Neander), Gesch. der Pflanzung der christl. Kirche. II, 503 ff.

[3] (Schmid) a. a. O. S. 90.

[4] (Meßner) a. a. O. S. 59.

Digitized by Google

Schluß gezogen wird, Paulus habe überhaupt, im Unterschiede von den übrigen Aposteln, den neuen Bund vorzüglich in seiner Beziehung zum Gesetze aufgefaßt, so fehlen eben alle Mittelglieder zu diesem Schlusse. Man übersieht, daß dem Völkerapostel überall das ungläubige Judenthum und der sogenannte Judaismus als Haupthindernisse seiner apostolischen Thätigkeit feindlich entgegentraten, und daß also aus diesem rein äußerlichen Grunde die principielle Bekämpfung derselben in seiner mündlichen Predigt wie in seinen Briefen für ihn vorzugsweise geboten war; man übersieht, daß z. B. Petrus in den Reden, welche die Apostelgeschichte berichtet, auf die Gewinnung seines Volkes ausgehend, das Christenthum vornehmlich als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, und somit die innere Zusammengehörigkeit der alten und der neuen Ordnung darstellen mußte. Zudem haben ja auch Petrus und die übrigen sogenannten Judenapostel die Anschauung, welche dem Apostel Paulus eigenthümlich sein soll, wo es die Umstände erheischten, ebenso klar hervorgehoben wie dieser [1].

Auf einer wie schwankenden Grundlage übrigens die von uns bekämpfte Theorie erbaut ist, ließe sich schon aus der Form, in welcher ihre Vertreter sie geltend machen, genugsam erschließen [2].

---

[1] Vgl. die Berichte der Apostelgeschichte über die Taufe des heidnischen Hauptmanns Cornelius Apg. 10, 28 ff., 11, 4—17; die Verhandlungen des Apostelconcils zu Jerusalem ebendas. 15, 7—21.

[2] Wir führen beispielsweise die Darstellung Meßner's an: „Es sind so reiche Beziehungen zwischen dem Heil in Christo und der dasselbe vorbereitenden Offenbarung Gottes im alten Bunde, daß kein Apostel alle diese verschiedenen Beziehungen zugleich entwickeln konnte. Daß nun die Einen das Verhältniß zwischen diesen beiden Bündnissen vorzugsweise von Seiten der Einheit beider auffassen, den Unterschied zwischen denselben zwar keineswegs verkennen, aber doch nicht mit derselben Vorliebe hervorheben, während die Andern allerdings die Einheit beider Offenbarungen voraussetzen, aber mit Vorliebe sich doch der Seite des Unterschiedes zwischen denselben zuwenden und diese zum Gegenstand ihrer Darstellung der christlichen Wahrheit machen; dadurch ist eine Verschiedenheit zwischen den apostolischen Lehrtropen bedingt, mit welcher an Tiefe und Umfang keine andere verglichen werden kann" (a. a. O. S. 55). Nicht sowohl eine unbefangene, objective Auffassung der apostolischen Lehre scheint vielfach zur Annahme solcher verschiedener Grundanschauungen geführt zu haben, als vielmehr die Sucht, alles Geschichtliche nicht bloß im Lichte moderner wissenschaftlicher Theorien zu beurtheilen, sondern geradezu denselben gemäß oder aus denselben heraus sich gestalten zu lassen. Als ein Beispiel dieser Art erscheint uns die Charakteristik der apostolischen Lehrbegriffe bei Lutterbeck a. a. O. II, 139: „So ist es denn nun die Persönlichkeit Christi, welche hier nicht nur Alles umfaßt, sondern worin auch die Einheit des gemeinsamen apostolischen Bekenntnisses unmittelbar beruht. — Aber eben sie ist es

Digitized by Google

§ 5.

Der pauliniſche Lehrbegriff im Allgemeinen.

1. Unter den neuteſtamentlichen Hagiographen bietet vorzüglich der hl. Paulus die Möglichkeit und Veranlaſſung, eine ihm eigenthümliche „Theologie" (Lehrbegriff) zu unterſcheiden und darzuſtellen. Seine Briefe, welche nebſt den Reden in der Apoſtelgeſchichte uns als Quellen ſeiner Lehre dienen, übertreffen an Zahl und Umfang ſowie an dogmatiſchem Lehrgehalte weit die der übrigen Apoſtel[1]. Dazu kommt, daß die früher (S. 12 f.) genannten Momente beim Apoſtel Paulus mit vorzüglichem Gewichte ſich geltend machten, um ſeiner Lehre eine charakteriſtiſche Geſtaltung zu verleihen, ihr ein ganz eigenartiges Gepräge aufzudrücken: die außerordentliche Perſönlichkeit des Apoſtels, ſeine geiſtige und religiöſe Bildung, ſeine umfaſſende Miſſionsthätigkeit unter Juden und Heiden, ſeine Kämpfe mit den verſchiedenſten feindlichen Gegenſätzen, und die dieſem entſprechende beſondere Begnadigung. Alle dieſe Eigenthüm-

auch, an der der Unterſchied der apoſtoliſchen Lehrbegriffe am principiellſten hervortritt. Denn ohne daß das Weſen dieſer in zwei Naturen ſchlechthin einigen Perſönlichkeit auch nur entfernt dadurch berührt würde, kann dieſe dennoch, weil ſie individuell-menſchlich, allgemein-menſchlich und göttlich zugleich iſt, eben darum entweder vorzugsweiſe nach ihrer Unmittelbarkeit, d. h. Einzelheit, Aeußerlichkeit und Diesſeitigkeit, oder vorzugsweiſe nach ihrer Mittelbarkeit, d. h. Allgemeinheit, Innerlichkeit und Jenſeitigkeit, oder endlich vorzugsweiſe nach ihrer Vermitteltheit, d. h. der beide erſtern zuſammenfaſſenden und ſich zugleich über beide ſchlechthin erhebenden Abſolutheit und Concretheit aufgefaßt werden. Dieß aber gerade iſt der Unterſchied des petriniſchen, pauliniſchen und johanneiſchen Lehrbegriffs, inwiefern er objectiv und zwar in ſeiner höchſten Spitze erfaßt wird." Vgl. ebendaſ. S. 152 f.: „So aber war es, um ſchließlich Alles zuſammenzufaſſen, das Leibliche, das Geiſtige und das Seeliſche, ein Jedes ganz allgemein aufgefaßt und dann ſchlechthin bezogen auf das Menſchliche in ſeiner concreten Verbindung mit dem Göttlichen, d. h. dem Gottmenſchen, worin ſowohl der die Einheit in ſich tragende Unterſchied, als die den Unterſchied in ſich tragende Einheit beſtand, die beide ihre Darſtellung in dem chriſtlich-apoſtoliſchen Lehrkreis und den ihn bildenden drei Lehrbegriffen gefunden haben." Auf ähnliche Weiſe wird man leicht die Grundideen jedes neuen philoſophiſchen Syſtemes in die apoſtoliſchen Schriften hineinſpeculiren können!

[1] Thomas v. Aquin vergleicht in dieſer Beziehung die pauliniſchen Briefe mit den Pſalmen: In utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina. Comm. in D. Pauli epistolas Prolog. *Salmeron*, Comm. super ep. divi Pauli l. I. tract. I. Ed. Colon. 1604. XIII, 2: Sunt enim Pauli litterae in omni genere conscriptae, ut nihil in illis desiderari valeat; nosque de illis rebus certiores faciunt, sine quibus aut vita, aut salus nostra, aut denique evangelica doctrina constare non posset.

Digitized by Google

lichkeiten seiner Sendung und seines Wirkens hat der Apostel selbst auch angedeutet [1].

„Wenn man seit dem Concilium von Nicäa dem hl. Johannes das Prädicat ‚der Theolog' beigelegt hat, insoferne er vom ‚Worte, das Gott ist', Zeugniß gegeben, so hat Paulus insoferne früheren Anspruch, als er es ist, der zuerst, was das Zeugniß Christi oder das κήρυγμα enthält, zur Lehre ausgestaltet hat. Als Herold des Wortes steht Paulus in Reihe mit den anderen Aposteln; durch seine Schriften aber tritt er aus der Gesammtheit hervor und als Lehrer aller Zeiten Allen nahe. Schon sein eigenthümlicher Beruf unter Juden und Heiden nöthigte ihn, keiner Frage, welche man über das Evangelium stellte, sich zu entziehen. Er mußte Allen Rede stehen. Dieß trieb ihn, stets tiefer zu forschen, um nach allen Seiten hin die Wahrheit des Evangeliums zu erhärten, und seinem Lehrbegriff einen vollkommenen Abschluß zu geben. Seine Briefe sind daher eine unerschöpfliche Fundgrube für die wissenschaftliche Ergründung und Begründung des Glaubens. Die Dinge zwar, welche in der Evangelisation vorangehen, von Gott, Buße, Gericht u. s. w., werden darin nur wenig besprochen; dagegen erhalten die Dogmen, welche

---

[1] Vgl. Apg. 9, 15; 22, 21; 1 Kor. 9, 20 ff.; 15, 8 ff.; Röm. 1, 5. 6; 15, 19; 1 Tim. 1, 12—16. *Aug.* Serm. 279 (al. 24); Ep. 82 (al. 65). n. 16. *Leo M.* Serm. 82 (al. 80). *Chrys.* Prooem. in epist. Pauli ad Rom.: „Hellern Glanz als die Sonne verbreitete seine Zunge und alle Andern übertraf er durch das Wort seiner Lehre. Denn da er mehr als sie sich bemühte, empfing er auch die Gnade des Geistes in reicherer Fülle: das beweisen nicht bloß seine Briefe, sondern auch seine Thaten. Wo immer eine Gelegenheit zu öffentlicher Rede sich darbot, ihm wurde überall der Vorrang zugestanden. Die Heiden hielten ihn für Hermes wegen der Allgewalt seiner Rede." Es ist wohl nie das Lob der Tugenden, der Beredsamkeit, des apostolischen Wirkens des hl. Paulus würdiger und begeisterter gefeiert worden, als in den sieben Homilien des hl. Chrysostomus de laudibus s. Pauli apostoli. Im Eingange der ersten Homilie heißt es: „Womit also sollen wir unsere Lobrede beginnen? Womit anders, als daß wir zeigen, wie Paulus die Güter aller Heiligen in sich vereinigte? Was immer Vorzügliches den Propheten eignete und den Patriarchen, den Gerechten, den Aposteln, den Martyrern: Alles dieses besaß Paulus in so überschwänglicher Fülle, wie keiner von ihnen." Vgl. *Bossuet*, Panégyr. de l'Apôtre s. Paul. Reithmayr a. a. O. S. 500. 509. Außerdem verweisen wir auf die in mancher Beziehung trefflichen Schilderungen bei Hug a. a. O. II, § 85—90, und Döllinger, Christenthum und Kirche. 1. A. S. 86 ff. Vgl. auch Newman, Reden und Vorträge, übers. von Schündelen. Köln 1860. S. 88 ff. 103 ff. Patiß, Paulus in seinen apostol. Tugenden. Regensb. 1881. Meist aus eigenen Aussprüchen des Apostels zusammengesetzte Charakteristiken seiner Persönlichkeit und seiner Lehrweise s. bei *Cornel. a Lapide*, Comm. in omnes s. Pauli ep. Prooem., und bei *Salmeron* l. c. p. 14.

Digitized by Google

höher liegen und Licht über das Gesammtgebiet des Glaubens verbreiten, zumeist eine sehr ausführliche Entfaltung . . . Eben wegen dieser ausnehmenden Eigenheit ist Paulus auch, wie kein anderer Apostel, der anziehende und leitende Mittelpunkt aller Kirchenlehrer geworden. Seit dem Beginne der Kirche wurden seine Sendschreiben vorzugsweise zur öffentlichen Lesung und Auslegung gebracht. Die Väter fast alle haben die Entwicklung der Glaubens- und Sittenlehre daran geknüpft; und während die katholischen Briefe, weil meistens paränetischen Inhaltes, von den Schriftforschern der ersten Zeiten nur wenig bearbeitet wurden, haben dagegen die pauliniſchen fortwährend die zahlreichsten Commentatoren gefunden. Die geistreichsten unter den alten Kirchenlehrern forschten mit Liebe und Eifer darin, wie in goldreichen Schachten. In ihren Commentaren ist das in den pauliniſchen Briefen concentrirte Licht weithin auseinander geflossen; — die Theologie und theologische Literatur der Kirche ist in ihrem gediegenen Theile eine Ab- und Wiederspiegelung des Geistes unseres großen Völkerlehrers." [1]

2. Je reicher die Fülle der dogmatischen Ideen ist, welche in den Reden und Briefen des Apostels, bald in größerm Zusammenhange, bald in vereinzelten Aeußerungen uns entgegentreten, um so mehr muß die Dogmatik eine übersichtliche Darlegung derselben als wünschenswerth erachten; zumal da nur aus der Stellung, welche jeder einzelne Satz im Gesammtorganismus der apostolischen Lehre einnimmt, seine Bedeutung vollständig und sicher erkannt werden kann.

Dazu kommt ein geschichtliches Moment. Seit dem apostolischen Zeitalter ist der pauliniſchen Lehre eine hervorragende Rolle in der Dogmengeschichte zugefallen. Sie war am meisten dem Mißbrauche und der Mißdeutung von den verschiedensten Seiten ausgesetzt. Bekannt ist die Opposition judaisirender Lehrer und Parteien, welche Paulus persönlich zu Antiochien, in Galatien und zu Korinth zu bekämpfen hatte [2]. Den späteren Ebioniten galt er gleichfalls wegen seiner Lehre vom Gesetze als ein Abtrünniger und Irrlehrer [3]. Von größerer geschichtlicher Bedeutung sind die häretischen Richtungen und Systeme gewesen, welche die Autorität des Apostels für sich beanspruchen zu dürfen glaubten. Zuerst war es eine antinomistische Gnosis, welche sich auf die

[1] Reithmayr a. a. O. S. 513.

[2] Vgl. Apg. 15; die Briefe an die Gal., Kol., Eph., Korinthier. Lutterbeck a. a. O. II, 89 ff. Reithmayr a. a. O. S. 505.

[3] *Iren.* adv. haer. I, 26; V, 1. *Epiphan.* Haer. 30, 17 ss.

Digitized by Google

pauliniſche Lehre von dem Verhältniſſe des Geſetzes zur Rechtfertigung berief[1]. Marcion wollte ſeinen Dualismus, den unverſöhnlichen Gegenſatz der Religions- und Heilsordnung des Alten und des Neuen Bundes[2], in den Briefen des Apoſtels Paulus beſtätigt finden. Er rühmte ihm nach, daß er allein unter allen Apoſteln die Lehre Chriſti in ihrer urſprünglichen Reinheit aufgefaßt und verkündigt habe[3]. Dieſelbe Verehrung des Apoſtels affectirte im 7. Jahrhundert die gnoſtiſch-manichäiſche Secte der Paulicianer. In den großen dogmatiſchen Kämpfen über das Verhältniß von Natur und Gnade, welche im 5. Jahrhundert durch den Pelagianismus hervorgerufen wurden, waren vorzüglich die Briefe Pauli die Rüſtkammer, aus welcher die Verfechter der Häreſie wie die des katholiſchen Glaubens ihre Waffen entlehnten. Die Grundlehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts hat das der pelagianiſchen Anthropologie entgegengeſetzte Extrem zu ihrer Vorausſetzung. Dennoch ſollte auch ſie vorzugsweiſe das auf ſeine urſprüngliche Reinheit zurückgeführte pauliniſche Evangelium ſein[4]. Anderſeits hat

---

[1] Vgl. Röm. 3, 8; 2 Petr. 3, 16; die Briefe des Jakobus und Judas und die pauliniſchen Paſtoralbriefe. Lutterbeck a. a. O. S. 32 ff. Reithmayr a. a. O. S. 506.

[2] Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. *Tert.* adv. Marc. I, 19.

[3] Vgl. *Tert.* l. c. V, 1—21. Treffend bemerkt Tertullian im Eingange (n. 1) über die willkürliche, jedes objectiven Haltes entbehrende Bibelkritik Marcion's: Quamobrem, Pontice nauclere, si nunquam furtivas merces vel illicitas in acatos tuas recepisti, si nullum omnino onus avertisti vel adulterasti, cautior utique in dei rebus, edas velim nobis, quo symbolo susceperis apostolum Paulum, quis illum tituli charactere percusserit, quis transmiserit tibi, quis imposuerit, ut possis eum constanter exponere, ne illius probetur, qui omnia apostolatus ejus instrumenta protulerit. — Adhuc ego in persona discipuli et inquisitoris conversor, ut jam hinc et fidem tuam obtundam, qui unde eam probes, non habes, et impudentiam suffundam, qui vindicas, et unde possis vindicare, non recipis. — Nec timeo dicentem: tu ergo negas apostolum Paulum? Non blasphemo, quem tueor. Nego, ut te probare compellam. Nego, ut meum esse convincam. Aut si ad nostram fidem spectas, recipe, quae eam faciunt; si ad tuam provocas, ede, quae eam praestruunt; aut proba esse, quae credis, aut si non probas, quomodo credis? Aut qualis es, adversus eum credens, a quo solo probatur esse, quod credis? Habe nunc tam apostolum de meo sicut et Christum, quam et meum apostolum, quam et Christum. Vgl. De praescr. 23—24.

[4] Vgl. S. 2. Anm. 1. Angeſichts der dort berührten dogmengeſchichtlichen Thatſache begreift man nicht, wie heute noch von proteſtantiſchen Theologen Behauptungen ausgeſprochen werden können, wie dieſe: In der vorreformatoriſchen (katholiſchen) Kirche ſei in Folge ihrer Auffaſſung vom ſeligmachenden Glauben,

Digitized by Google

dann auch das kirchliche Lehramt in seinen dogmatischen Entscheidungen in Betreff der Gnadenlehre und der Anthropologie namentlich auf die paulinische Lehre sich berufen [1].

§ 6.

Der Grundgedanke der paulinischen Theologie.

„Das Christenthum ist die eine und allgemeine Heilsordnung, welche allen Menschen ohne Unterschied von Gott bereitet ist, und deren alle gleichmäßig bedürfen." Diese Wahrheit zu verkünden und geltend zu machen, fühlte sich Paulus ganz vorzüglich kraft göttlichen Auftrages berufen und verpflichtet. Auch in den uns vorliegenden schriftlichen Denkmalen seiner Lehre tritt sie vielfach als das Hauptthema seiner Erörterungen hervor. Das Wesen dieser universalen Heilsordnung bestimmt

verbunden mit dem Semipelagianismus, „der Aberglaube aufgekommen, daß der Mensch die Gnade Gottes sich verdienen müsse, necessitas operis; daß er mehr zu thun vermöge, als dieses Verdienst fordere, consilia evangelica, opera supererogationis; — dadurch der pharisäische Hochmuth auf selbsterwählte äußerliche Werke, die jüdisch-heidnische Werthschätzung des äußerlichen Werkes, abgesehen von der Gesinnung, opus operatum, und die Meinung, solches Werkverdienst als etwas bloß Aeußerliches von dem Ueberflusse Anderer sich zueignen zu können. — All dieses Unchristenthum vernichtete die evangelische Kirche durch den paulinischen Satz: fides specialis sola est salvifica, opera non sunt necessaria ad salutem; at fieri non potest, quin ex fide oriantur." (Hase) a. a. O. S. 283. — Vgl. *Salmer.* l. c. p. 5 ss. Möhler, Symbolik § 21. 22.

[1] Vgl. die Canones der Synoden zu Karthago im J. 418; der zweiten Synode zu Orange im J. 529 bei Hefele, Conciliengesch. (1. A.) II, 108 und S. 706—718; *Trid.* Sess. V und VI. *Pallavic.* Hist. Conc. Trid. VIII, 4. Windischmann a. a. O. S. 8: „Alles, was die Schrift enthält, hat eine doppelte Seite: eine historische, die nur einmal so dagewesen, und eine ideale, die sich immer wiedergebärt. — In der Art, wie in den paulinischen Briefen die Frage nach dem Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium erörtert ist, war sie nur einmal in der Urkirche vorhanden; ihr Kern aber, der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, geht durch alle Jahrhunderte hindurch und bewegt auch in unseren Tagen in der Form des Kampfes zwischen Rationalismus und katholischem Glauben die innersten Kräfte der Menschheit. Erscheinen uns daher auch die Streitigkeiten über Beschneidung und Beobachtung des Ritualgesetzes längst abgethan, ja ist selbst der viel näher liegende Kampf über den ohne Werke rechtfertigenden Glauben im Gegensatz gegen den in Liebe lebendigen und werkthätigen als antiquirt zu betrachten, so ist hingegen die Grundhäresie unserer Zeit: die Rechtfertigung durch die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes, welches ja nur der Schatten des Decaloges ist, ohne Glauben oder mit Gleichgültigkeit gegen dessen Inhalt, von der Kirche und der theologischen Schule wiederum vorzüglich durch Paulus und seine in den beiden genannten Briefen (Röm., Gal.) entwickelte Lehre zu überwinden."

Digitized by Google

der Apostel dahin, daß sie „eine Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit sei aus dem Glauben an den Glauben" (Röm. 1, 17). Die allen Menschen mittelst des Glaubens an Christus zugängliche „Gottesgerechtigkeit" (δικαιοσύνη θεοῦ) kann als der Mittelpunkt der pauliniſchen Theologie betrachtet werden.

1. Jeder aufmerkſame Leſer der pauliniſchen Briefe wird unſchwer zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Univerſalität der chriſtlichen Heilsanſtalt[1], die Beſtimmung derſelben, für die ganze Menſchheit, ja in gewiſſem Sinne für die ganze Schöpfung die urſprüngliche, durch die Sünde zerſtörte Einheit eines großen Gottesreiches zu erneuern[2], die Idee geweſen ſei, von welcher der Völkerapoſtel am tiefſten durchdrungen war, die ihn am mächtigſten und freudigſten bewegte und auf ſein Lehren und Thun am meiſten beſtimmend einwirkte[3].

Im Chriſtenthum iſt Heil für alle Menſchen, und alle bedürfen dieſes Heiles; das Chriſtenthum iſt alſo die einzige, allgemeine und nothwendige Weltreligion: das ſind die Wahrheiten, welchen der Apoſtel durch Wort und That Geltung zu verſchaffen ſo raſtlos ſich bemühte. Sie ſind auch die Grundideen ſeiner Lehre. Im Römerbriefe, den man mit Recht als die vollſtändigſte Urkunde der pauliniſchen Theologie bezeichnet, treten ſie als die Angelpunkte ſeiner Erörterungen hervor[4]. Den erſten Satz ſtellt der

[1] Röm. 1, 16; 3, 22. 23. 29. 30; 5, 18; Eph. 3, 6; 1 Tim. 2, 4—7.

[2] Gal. 3, 26 ff.; Eph. 1, 10; 2, 13—22; Kol. 1, 19. 20; Röm. 8, 19—23.

[3] Röm. 1, 5—15; Eph. 3, 1—12; Gal. 1, 11 ff.; 2, 11—17; Phil. 3, 6 ff.; 1 Tim. 1, 12 ff. Vgl. Gerhauſer, Charakter und Theologie des Apoſtels Paulus. Landshut 1816. S. 24 f.; Hug a. a. O. § 90: „Was wir indeſſen an Paulus vorzüglich bemerken und woraus ſein ganzes Beginnen und Wirken verſtändlich wird, iſt der eigene Eindruck, den die Idee einer Univerſalreligion auf ſeinen Geiſt gemacht hat. Dieſer erhabene Gedanke, — — eine Weltreligion zu gründen, hatte keine Seele ſo tief durchdrungen, nirgends ſo viele Kräfte angefacht und in ſo ſtandhafter Wirkſamkeit fortbewegt. Hierin war er keines Menſchen Schüler, das hatte er unmittelbar aus dem Geiſte ſeines Meiſters; es war ein göttlicher Lichtfunken, der ihn entzündete. Das war es, daß er in Paläſtina und in Syrien nimmer bleiben konnte, — was ihn ſo mächtig in's Ausland trieb. Der Antheil ſeiner Mitbrüder war Judenland und ſeine Umgebungen; aber ſeine Sendung ging unter die Völker und ſein Loos war das ganze Heidenthum. — — Dieſe Idee war es, die ſein ganzes Leben auf eine eigene Weiſe leitete, die in ſeinen Schriften von allen Seiten durchgeführt iſt, in welchen oft eigene Anſichten über dieſen Gegenſtand mit wenigen Zügen angedeutet ſind." Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 591. 594.

[4] Nächſt dem Römerbriefe kommt hier am meiſten der Brief an die Galater in Betracht, welcher das Hauptthema des Römerbriefes einem judaiſirenden Standpunkte gegenüber polemiſch behandelt. Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 531.

Digitized by Google

Apostel Kap. 1, 16. 17 als das Hauptthema seines Briefes auf: „Das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heile für Jeden, der da glaubt, für den Juden zuvörderst und auch für den Heiden (Griechen); denn Gottes-Gerechtigkeit wird in demselben geoffenbart aus dem Glauben an den Glauben."

Der zweite Hauptsatz, welcher dem ersten als Voraussetzung zu Grunde liegt, wird Kap. 3. V. 9 und 23 als Ergebniß der vorhergehenden Erörterungen prägnant hervorgehoben: „Wir haben vorher dargethan, daß die Juden sowohl als die Heiden sämmtlich unter der Sünde sind." — „Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott"; das will heißen, Alle bedürfen der im Evangelium angebotenen Gottes-Gerechtigkeit, ohne welche kein Heil denkbar ist. Das Wesen der neuen, in Christus aufgerichteten Heilsordnung wird dann Kap. 3, 21 ff. genauer mit den Worten beschrieben: „Jetzt ist mit Ausschluß des Gesetzes (χωρὶς νόμου) Gottes-Gerechtigkeit geoffenbart worden (δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται), die da bezeugt worden ist durch das Gesetz und die Propheten; Gottes-Gerechtigkeit mittelst des Glaubens an Jesus Christus (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), zu Allen und über Alle (kommend), welche glauben. Denn es ist kein Unterschied. Es haben ja Alle gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott, während sie gerechtfertigt werden geschenkweise durch seine Gnade, auf Grund der Erlösung in Christo" (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χρ. I.).

2. Daß die der sündigen Menschheit in Christo erworbene und dargebotene Gottes-Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ, die Gerechtigkeit als ein göttliches Gnadengeschenk gedacht)[1] den Mittelpunkt oder die Grundidee der paulinischen Lehre bilde, wird von Neueren vielfach mit Recht hervorgehoben[2]. Wir können es jedoch nicht billigen, wenn man diesen Begriff oder den der „Gerechtigkeit" ausschließlich als Eintheilungsgrund bei der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes geltend macht[3], um

---

[1] Vgl. *Trid.* Sess. VII. cap. 7: Demum unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit etc. S. u. § 34.

[2] Vgl. z. B. (Dähne), Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs. Halle 1835. S. 17 ff.; (Schmid) a. a. O. II, 239 ff.; (Meßner) a. a. O. S. 196 ff.; (Reuß) a. a. O. II, 40 ff.

[3] (Schmid) a. a. O. S. 240: „Von diesem Grundbegriffe aus zerfällt, sofern die δικαιοσύνη von dem für sich betrachteten Menschen negirt und nur von dem an Jesum Christum glaubenden prädicirt wird, die Lehre des Apostels in zwei Haupttheile, deren Inhalt in den Sätzen liegt: A. alle Menschen für sich,

Digitized by Google

eine möglichst vollkommene Einheit und Abrundung desselben zu erzielen. Es kann sich ja doch hier nicht darum handeln, ein künstliches Lehrsystem aus den Schriften des Apostels herauszuheben; vielmehr geht unsere Aufgabe dahin, den Lehrgehalt aller paulinischen Schriften und Reden darzustellen und den Zusammenhang, welcher thatsächlich in demselben sich findet, erkennen zu lassen.

Der Gedanke, daß die Kirche die Bestimmung habe, allen Völkern der Erde das in Christo von Gott bereitete Heil zuzuwenden; die Ueberzeugung des Apostels, daß er seinerseits von Gott berufen und verpflichtet sei, jenen Gedanken in möglichst weiter Ausdehnung zu verwirklichen[1], jedem Einwande gegenüber siegreich zu vertheidigen: sollten sie nicht einen entscheidenden Einfluß auf die innere Gestaltung der paulinischen Lehre ausgeübt haben? Sollte Paulus nur das als die Aufgabe seines apostolischen Berufes erkannt haben, „das Christenthum in seinem Unterschiede vom Alten Bunde, das Heil des Evangeliums in seiner Unabhängigkeit vom Gesetz darzustellen"?[2] Dieß kann allerdings als die im Briefe an die Galater verfolgte Aufgabe bezeichnet werden; Inhalt und Zweck dieses Briefes waren aber durch äußere locale Umstände veranlaßt und können

---

ohne Christus, ermangeln der δικαιοσύνη θεοῦ; B. kraft des Evangeliums von Jesu Christo, als der thatsächlichen Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ, haben alle an Jesum Christum Glaubenden die δικαιοσύνη θεοῦ, unabhängig vom Gesetze." — Meßner bemerkt, es hafte an dieser Eintheilung „der Uebelstand, daß in dem ersten Abschnitt nicht bloß von dem Mangel der Gerechtigkeit, sondern auch von der göttlichen Thätigkeit in Bezug auf diesen gehandelt werden müsse, wodurch offenbar ein neues Moment hinzukomme". Eine erschöpfende Eintheilung glaubt Meßner in den beiden Sätzen gefunden zu haben, „daß das Gesetz die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, nicht zu erzeugen vermag, daß aber der Mensch durch den Glauben an Christus derselben theilhaftig wird". Hiermit sei ein beiden Abschnitten gemeinsamer Grundbegriff gegeben (a. a. O. S. 197). Diese Eintheilung trifft jedoch ein ähnlicher Vorwurf, wie die zuerst angegebene. Sie ist nicht durchaus sachgemäß. Während man in dem ersten Abschnitte nur die Bekämpfung des jüdischen Particularismus und Unglaubens erwarten sollte, wird in der That die Allgemeinheit der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit der Juden und der Heiden in demselben behandelt.

[1] Röm. 1, 5: „Durch welchen (Christus) wir Gnade und das Apostelamt empfangen haben, um alle Völker dem Glauben gehorsam zu machen für seinen Namen." V. 14: „Griechen und Nichtgriechen, Weisen und Unweisen bin ich Schuldner."

[2] (Schmid) a. a. O. S. 227. Aehnlich (Meßner) a. a. O. S. 197, es sei „der Grundgedanke der paulinischen Lehre, daß die Gerechtigkeit, welche auf dem gesetzlichen Standpunkte von dem Menschen vergeblich erstrebt wird, in Christo ihm als göttliches Gnadengeschenk zu Theil wird".

Digitized by Google

schon aus diesem Grunde nicht als der allgemeine, die pauliniſche Lehre kennzeichnende Typus betrachtet werden.

Ganz anders verhält es ſich in dieſer Beziehung mit dem Briefe an die Römer. Paulus verfaßte dieſes Sendſchreiben nach einer zwanzigjährigen apoſtoliſchen Thätigkeit; er verbreitet ſich in demſelben ausführlich und zuſammenhängend über „das ihm anvertraute Evangelium Jeſu Chriſti“ (1, 9); er iſt dazu nicht durch äußere Umſtände, durch beſondere Bedürfniſſe der Chriſtengemeinde, an die er ſich wendet, nicht durch perſönliche Beziehungen zu derſelben veranlaßt worden [1]. Wir dürfen darum dieſen Brief als den treueſten Spiegel des innern Lebens, der Anſchauungsweiſe und der Lehrart des Apoſtels betrachten; hier werden wir alſo auch die ſicherſten Anhaltspunkte zur Beſtimmung des dem Völkerlehrer eigenthümlichen Lehrſyſtems, ſoweit davon überhaupt die Rede ſein kann, zu ſuchen haben.

---

[1] Die Anſicht, daß der Brief an die Römer gegen den in der römiſchen Gemeinde vorwaltenden Judaismus gerichtet (Baur, Paulus der Apoſtel Jeſu Chriſti. Stuttg. 1845. S. 332 ff.), oder durch Streitigkeiten zwiſchen Juden- und Heidenchriſten über ihre wechſelſeitigen Vorzüge und beſonderen Anſprüche auf die Gnaden des Chriſtenthums veranlaßt worden ſei (ſo die meiſten älteren katholiſchen Exegeten), iſt von der neueren Wiſſenſchaft mit Recht aufgegeben worden. Sowohl die geſchichtlich nachweisbaren damaligen Verhältniſſe der römiſchen Gemeinde, als auch der Ton und Inhalt des Briefes ſelbſt ſtehen jener Annahme entgegen (vgl. Reithmayr a. a. O. S. 589; Commentar z. Br. an die Römer S. 21; Döllinger a. a. O. S. 97). Wir haben vielmehr einzig auf Seiten des Apoſtels die Veranlaſſung des Briefes zu ſuchen. Darum iſt derſelbe auch der treueſte Spiegel ſeiner perſönlichen Anſchauungen, ſeiner aus innerſtem Herzensgrunde entſtammten Lehrweiſe. Im Oſten des römiſchen Weltreiches hatte Paulus ſeine Aufgabe gelöst (Röm. 15, 19—24); nun wollte er ſich zum äußerſten Weſten wenden, zuvor aber die römiſchen Chriſten ſehen. Er glaubte, ſeiner univerſalen apoſtoliſchen Miſſion nicht vollkommen zu genügen, wenn er nicht auch mit dieſer ſo hervorragenden Gemeinde in nähere Verbindung träte und auch ſeinerſeits zu ihrem Gedeihen beitragen würde (1, 5. 6. 11—16). Die Bedeutung Rom's als des Mittelpunktes des großen Weltreiches, das der Apoſtel für Chriſtus erobern wollte, nicht minder die damals ſchon ſo glänzend hervortretenden Vorzüge der römiſchen Kirche (1, 8; 15, 14; 16, 19) mußten den beſagten Gedanken in ihm erwecken; er mußte ſich von der Ausführung desſelben reichliche Früchte für das Gedeihen der Kirche verſprechen. Kein anderes Motiv hat ihn zur Abfaſſung ſeines Briefes beſtimmt. Ob es ihm vergönnt ſein werde, nach Rom zu kommen, war, zumal bei den Gefahren, welchen er in Judäa entgegenging, ungewiß (15, 31 vgl. mit Apg. 20, 22 ff.; 21, 4 11 ff.); daher wollte er ſeinen Wünſchen und ſeiner Verpflichtung der römiſchen Gemeinde gegenüber durch dieſes Schreiben vorläufig genügen (15, 15. 16).

Digitized by Google

§ 7.

Der apologetische Charakter der paulinischen Theologie. Plan der Darstellung.

1. Wenn die universale Bestimmung der christlichen Religion und Kirche die Idee war, welche den Apostel am mächtigsten bewegte, so mußte sie auch auf die Gestaltung seiner Lehre am meisten einwirken. Und so finden wir denn in der That, daß er im Römerbriefe nicht bloß das in Christo begründete Heil der Welt ausführlich erklärt, sondern auch den universalen Zweck und die Nothwendigkeit des Heilswerkes durch den Nachweis der allgemeinen Heilsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechtes begründet. Die paulinische Lehre von dem Heile in Christo ruht demnach auf einer apologetischen Grundlage. Diese hat naturgemäß eine doppelte Seite. Die Erlösungsbedürftigkeit wird nicht nur im Allgemeinen nachgewiesen aus den religiös-sittlichen Zuständen der Menschheit, des Heidenthums sowohl als des Judenthums, sondern auch mit besonderer Beziehung auf die alttestamentliche Heilsordnung und die judaistische Auffassung vom Gesetze. Diesen letzten Abschnitt könnte man die specielle Apologie des Christenthums dem Judenthum gegenüber nennen[1]. An die Lehre von dem Werke und der Person des Weltheilandes schließt sich die Lehre von der subjectiven Theilnahme der sündigen Menschheit an dem in Christo ihr bereiteten Heile an. Es wird gezeigt, unter welchen Bedingungen der Einzelne in den Besitz der Gnaden Jesu Christi gelangt, und welche Wirkungen sie in ihm hervorbringen; sodann wird die Natur und das Leben des auf dem Grunde des Erlösungswerkes Christi sich erbauenden Gottesreiches, der Kirche, beschrieben. Daran reihen sich endlich die prophetischen Hinweise auf die Vollendung des Werkes Christi am Ende der Zeiten.

2. Im Hinblick auf die geschichtlichen Umstände, unter welchen der Völkerapostel seinen geistigen Eroberungszug unter den Nationen begann, würde es auffallend sein, wenn seine Lehre nicht eine apologetische oder polemische Richtung genommen hätte. Es galt, Heiden und Juden von der Unzulänglichkeit ihrer bisherigen Religionsordnungen zu überzeugen, die Nothwendigkeit des im Evangelium Jesu Christi angebotenen Heiles darzuthun. Um so dringender war diese Aufgabe geboten

[1] Oder auch eine Art demonstratio catholica, während der erste Abschnitt die demonstratio christiana repräsentirt.

Digitized by Google

angesichts der schroffen Gegensätze, welche der Idee einer universalen Religion und Religionsgemeinschaft, wie Paulus sie predigte, in der damaligen Welt entgegentraten. Vor Allem kommt hier in Betracht der tiefgewurzelte nationale und religiöse Particularismus des Judenthums, der hinwieder auch auf heidnischem Gebiete, bei der innigen Verschmelzung des national-staatlichen und des religiösen Lebens, entsprechende Gegenbilder besaß [1]; sodann der im Heidenthum waltende Naturalismus, die gänzliche Abkehr von der natürlichen göttlichen Offenbarung und Wahrheit und der darauf ruhenden sittlichen Ordnung. Hier war nothwendig das Verständniß und die Empfänglichkeit für die übernatürliche Wahrheit und sittliche Ordnung des Christenthums bis auf das allergeringste Maß herabgesunken. Dasselbe gilt von der bei den Juden damals vorherrschenden, im Pharisäismus gipfelnden, religiös-sittlichen Richtung. Die Ansicht, durch den bloßen (äußerlichen) Gesetzesdienst sich selbst aus eigener Kraft die Gerechtigkeit vor Gott schaffen zu können, würden wir heute ebenfalls als einen antichristlichen Naturalismus bezeichnen, dem für eine übernatürliche Gnadenwirkung das Verständniß und Bedürfniß mangelte, und welcher sich darum ungläubig gegen das Heil in Christo verschloß [2]. Diese Gegensätze haben es ohne Zweifel veranlaßt,

---

[1] Wenn der römische Staat in dieser Beziehung eine Ausnahme zu machen schien, wenn alle Culte in Rom eine Stätte fanden: so konnte doch bekanntlich diese Duldsamkeit dem Christenthum nicht zu Gute kommen. Vielmehr trafen hier die schroffsten Gegensätze zusammen: das Christenthum mit seiner universalen Ausschließlichkeit, der römische Staat mit seiner indifferentistischen Alduldsamkeit. „Verachtung der Götter betrachtete die römische Politik als einen Angriff auf ihre eigenen Grundlagen. Rom rühmte sich, seiner Gründung nach eine heilige Stadt zu sein, von Anfang an geheiligt durch göttliche Wahrzeichen und von seinem Urheber dem Kriegsgotte geweiht. Fast glaubte man, Jupiter sei mehr auf dem Capitol als im Himmel gegenwärtig. Rom glaubte, seine Siege seinen Göttern zu verdanken. Daher hatte es die Nationen mit ihren Göttern unterjocht; man dachte nämlich damals, die römischen Götter müßten ebensowohl die Beherrscher der übrigen Götter sein, wie die Römer die Herren der übrigen Menschheit waren. Seit der Unterwerfung Judäa's hatte Rom den Gott der Juden zu den besiegten Göttern gezählt: ihn zur Herrschaft erheben wollen, hieß die Grundlagen des Reiches erschüttern, hieß die Siege und die Macht des römischen Volkes hassen. So wurden die Christen als Feinde der Götter zugleich als Feinde des Staates betrachtet. Die Kaiser waren mehr auf ihre Ausrottung bedacht als auf die der Parther, Markomannen und Dacier." *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. II. Partie. chap. XXVI. Vgl. Dieringer, System der göttl. Thaten des Christenth. 2. A. S. 115. Anm. 1.

[2] Vgl. Windischmann a. a. O. oben S. 21. *Jos. Wieser*, Pauli Ap. doctrina de justificatione ex fide sine operib. et ex fide operante. Trid. 1874. p. 12 ss.

Digitized by Google

daß der Apostel Paulus die im Christenthum allen Menschen dargebotene Heilsgnade mit dem Ausdrucke δικαιοσύνη θεοῦ, Gottes-Gerechtigkeit, benennt. Es soll damit der übernatürliche Charakter dieses Heils- und Erlösungsmittels im Gegensatze zu jeder vermeintlichen Selbstgenügsamkeit oder Selbsthülfe des Menschen (ἰδία δικαιοσύνη, δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου) klar und bestimmt hervorgehoben werden [1]. Im Römerbriefe findet sich diese apologetisch-polemische Grundlage der paulinischen Theologie am eingehendsten entwickelt; der Brief an die Galater bekämpft eine judaisirende Abschwächung der übernatürlichen absoluten Heilsordnung Christi; einen ähnlichen Zweck verfolgt der Brief an die Hebräer.

3. Es ist jedoch zu bemerken, daß eine getrennte Darstellung der apologetischen und der positiv-didaktischen Lehrsätze des Apostels nicht zweckmäßig sein würde. In den soeben genannten Briefen sind diese beiden Reihen von Sätzen in größter Mannigfaltigkeit in einander verschlungen. So ist z. B. in den Briefen an die Römer und Galater mit der Bekämpfung des Judaismus die Lehre von der wahren Bedeutung des Gesetzes und seiner Beziehung zu Christus auf's Engste verknüpft; im Hebräerbriefe stützt sich die Polemik des Apostels gegen das Judenthum auf den wesentlichen Inhalt der christlichen Offenbarung. Wir werden daher auch die Objectivität unserer Darstellung besser wahren, indem wir uns einer durchgreifenden Sonderung der beiden genannten Arten von Lehrsätzen enthalten.

4. Eine erschöpfende Eintheilung der paulinischen Lehre würde in den beiden Abschnitten: A. Von der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen; B. Von der Erlösung und vom Erlöser, gegeben sein. Da aber die Lehre von der Aneignung der Erlösungsgnaden und von der zu diesem Zwecke fortdauernden Wirksamkeit des Erlösers, endlich von der Vollendung des göttlichen Welt- und Heilsplanes eine so hervorragende Stelle in den Briefen des Apostels einnimmt, so scheint es zweckmäßiger, den eben genannten zweiten Hauptabschnitt auf die Lehre von dem objectiven Erlösungswerk Christi und von der Person des Erlösers zu beschränken, und demselben

[1] *Aug.* In Joan. tr. 26, 1: Quid est hoc, justitia Dei et justitia hominis (Rom. 10, 3)? Justitia Dei hic dicitur, non qua justus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut justus sit homo per Deum. Quae autem erat illorum justitia? Qua de suis viribus praesumebant, et quasi impletores Legis seipsos ex sua virtute dicebant. Nemo autem implet Legem, nisi quem adjuverit gratia, id est, panis, qui de coelo descendit. Vgl. u. § 34.

Digitized by Google

in zwei coordinirten Abschnitten die Lehre: C. Von der Aneignung der Erlösungsgnaden seitens der Menschheit oder von der subjectiven Erlösung, und D. Von der Vollendung der Dinge beizufügen.

Mag auch das strenge Recht künstlicher Systematik in dieser Fassung in etwa verkürzt erscheinen, so glauben wir doch, daß dieselbe dem objectiven Thatbestande vollkommen entspricht und den eigenthümlichen Charakter der paulinischen Lehrweise getreu abspiegelt. Die Grundidee, welche Paulus nach allen Seiten hin erklären und geltend machen will, ist „das universale göttliche Heilswerk in Christo". Dieses wird an sich, in seiner Beziehung zur Menschheit, nach seiner ewigen, in Gottes Rathschluß verborgenen Seite, nach seiner zeitlichen Entwicklung und endlichen Vollendung beschrieben. So ist die paulinische Lehre ein den Eingebungen des göttlichen Geistes entstammter dogmatischer Commentar zu den evangelischen Berichten über das Wirken, die Lehren und Verheißungen des Weltheilandes.

Schließlich müssen wir noch hervorheben, daß manche wichtige dogmatische Lehren, welche in dem oben angegebenen Systeme keine Stelle zu finden scheinen, dennoch je in dem Zusammenhange, in welchem der Apostel dieselben erörtert, zur Sprache kommen werden [1].

---

[1] Wenngleich die sittlichen Belehrungen in den Briefen des Apostels durchweg mit den dogmatischen innerlich und äußerlich auf's Engste verbunden sind, so glaubten wir doch, im Interesse der Uebersichtlichkeit, die paulinische Ethik von unserer Darstellung ausschließen zu sollen. Dieselbe möge einer speciellen Bearbeitung vorbehalten bleiben.

Digitized by Google

Erster Haupttheil.

Die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von der Sünde.

Erster Abschnitt.

Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit.

§ 8.

Geschichtlicher Nachweis.

„Das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heile für Jeden, der glaubt, den Juden zuvörderst und auch den Heiden" (Röm. 1, 16). In diesem ersten Hauptsatze seines Briefes an die Römer — seiner Lehre überhaupt, dürfen wir beifügen — wollte der Apostel zugleich die Heilsbedürftigkeit aller Menschen ausgesprochen haben. Darum eben „schämt er sich des Evangeliums Christi vor keinem Volke", nicht bloß weil es sich in allen Gläubigen als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit"[1] thatsächlich bewährt, sondern auch weil alle Menschen, Juden und Heiden, desselben zu ihrem Heile bedürfen. Den Beweis für diese apologetische Voraussetzung seiner Predigt vom gekreuzigten Weltheilande unternimmt der Apostel sofort im ersten Abschnitte des Römerbriefes (1, 18—3, 23). Als Resultat einer geschichtlichen Betrachtung des religiös-sittlichen Lebens der Menschheit ergibt sich der Satz: „Alle Menschen haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes (der schuldigen Gerechtigkeit) vor Gott" (Röm. 3, 23). — Die Allgemeinheit der Sünde ist eine geschichtliche Erfahrungsthatsache.

[1] 1 Kor. 1, 18: „Das Wort vom Kreuze ist zwar Thorheit denen, die verloren gehen; uns aber, die wir selig werden, ist es eine Kraft Gottes;" V. 23: „Wir (hingegen) predigen Christum den Gekreuzigten, der den Juden zwar ein

Digitized by Google

Aergerniß und den Heiden eine Thorheit ist; (24) den Berufenen selbst aber aus den Juden sowohl als den Heiden (predigen wir) Christum, Gottes Kraft und Gottes Weisheit."

1. Die Heiden sind wegen ihres dermaligen religiös-sittlichen Lebens ein Gegenstand des göttlichen Zornes, dessen Strafgerichte unfehlbar ihnen bevorstehen[1]. Sie haben sich von der natürlichen Offenbarung Gottes (in der Schöpfung) und von dem Naturgesetze freiwillig mit ihrer Erkenntniß und mit ihrem sittlichen Leben abgewandt, und sind in Folge dessen in Abgötterei und tiefste Lasterhaftigkeit versunken (Röm. 1, 18—32; 2, 14—16; 1 Kor. 1, 21; Eph. 4, 17—19)[2]. Die historisch-psychologische Beschreibung des Ursprunges des Polytheismus Röm. 1, 21 ff. wird an einem spätern Orte von uns in Betracht zu ziehen sein.

[1] Röm. 1, 18: „Denn es offenbart sich (ἀποκαλύπτεται) Zorn Gottes vom Himmel her über jegliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit Gottes durch Ungerechtigkeit niederhalten u. s. w." Zu ἀποκαλύπτεται darf nicht ἐν αὐτῷ scil. εὐαγγελίῳ ergänzt werden. Daß nämlich Gottes vergeltende Gerechtigkeit erst durch das Evangelium geoffenbart werde, will der Apostel durchaus nicht sagen; im Gegentheil, auch den Heiden hätte dieselbe bekannt sein können, und nur durch ihre eigene Schuld haben sie diese Erkenntniß unterdrückt und des Einflusses auf ihr sittliches Leben beraubt (V. 32). Es ist daher ἀποκαλύπτεται mit ἀπ' οὐρανοῦ enge zu verbinden, und die Worte enthalten eine ganz allgemeine, bildlich anschauliche Beschreibung der Strafgerechtigkeit Gottes, welche die von Ihm abgewandte Menschheit herausfordert. Dabei scheint dem Geiste des Apostels besonders der Act der göttlichen Strafgerechtigkeit vorgeschwebt zu haben, welcher sich im Weltgerichte vollziehen wird. Man vergleiche den ganz ähnlichen Gedankengang in der Rede des Apostels vor dem Areopag zu Athen (Apg. 17, 22—31, bes. V. 30 und 31), ferner Röm. 2, 5, wo der Tag des Weltgerichtes „der Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Richtens Gottes" (ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ) genannt wird. Vgl. 1 Kor. 3, 13; Eph. 5, 6; 2 Thess. 1, 7 ff.

[2] Eph. 4, 17: „Ich sage denn und rufe euch zu im Herrn: Wandelt nunmehr nicht, wie auch die Heiden wandeln, in Verkehrtheit ihres Sinnes, (18) deren Verstand verfinstert ist, die entfremdet sind dem Leben in Gott durch die Unwissenheit, die in ihnen ist, durch die Verstockung ihres Herzens; (19) welche hoffnungslos (oder gefühllos, ἀπηλγηκότες, Lachm., Tischenb.) sich ergeben haben den Wollüsten, zu treiben jegliche Unzucht mit Gierigkeit." Vgl. 2, 12; 1 Thess. 4, 5; Gal. 4, 8; Tit. 3, 3 ff. Für die Apologetik ist es nicht ohne Interesse, mit der apostolischen Lehre die Schilderung der heidnischen Sittenlosigkeit zu vergleichen, welche Seneca fast gleichzeitig entworfen hat. Vgl. De ira II, 8: Quid singula persequor? cum videris forum multitudine refertum et septa concursu omnis frequentiae plena et illum circum, in quo maximam sui partem populus ostendit: hoc scito, istic tantumdem esse vitiorum quantum hominum ... Ferarum iste conventus est, nisi quod illae inter se placidae sunt morsuque similium abstinent, hi mutua laceratione satiantur. Hoc autem uno ab animalibus mutis differunt,

Digitized by Google

quod illa mansuescunt alentibus, horum rabies ipsos a quibus est nutrita, depascitur. (c. 9) . . . Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt . . . major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocumque visum est libido se impingit, nec furtiva jam scelera sunt: praeter oculos sunt, adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique velut signo dato ad fas nefasque miscendum coorti sunt . . . Si tantum irasci vis sapientem, quantum scelerum indignitas exigit, non irascendum illi, sed insaniendum est. Vgl. Ep. 95; *Justin.* Apol. I, 27; *Chrys.* In Ep. ad Rom. Hom. 4; *Aug.* Civ. II, 21.

2. Wenngleich die Juden in der übernatürlichen göttlichen Offenbarung und in den Bundesanstalten eine große Bevorzugung vor den Heiden und eine reiche Quelle geistiger Gnaden besaßen [1], so befinden sie sich doch dem gerechten Gott gegenüber ganz in derselben Lage wie die Heiden [2]. Sie sind nämlich, wie dieß auch schon die heiligen Schriften des Alten Bundes selbst ausgesprochen haben, denselben Sünden und Lastern verfallen, die sie an den Heiden verdammen, bloße Hörer des Gesetzes, welches sie nicht erfüllen (Röm. 2, 21—24; 3, 10—19). Gott aber muß vermöge seiner Gerechtigkeit alle unbußfertigen Sünder verdammen (2, 1—11); und er übt sein Gericht an allen Menschen, ohne Ansehen der Person, je nach dem Maßstabe des von ihnen erkannten Sittengesetzes (V. 12—16); der bloß äußerliche Besitz des mosaischen Gesetzes und der Beschneidung ohne die entsprechende sittliche Verfassung kann im Gerichte keinen Vorzug begründen (2, 25—29); darum ist es Thorheit, wenn der Jude um dessentwillen dem Heiden gegenüber sich stolz überhebt (V. 17—25). — Es ergibt sich demnach das Resultat: „Alle Menschen sind in Sünde verstrickt, der Sünde dienstbar“ [3], und darum „der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen“ [4].

[1] Röm. 3, 1: „Was hat nun der Jude voraus? Oder was nützt die Beschneidung? (2) Viel, auf jede Weise! Zuvörderst nämlich, daß ihnen die Aussprüche Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) anvertraut sind.“ Vgl. 9, 4. 5; Eph. 2, 11—13.

[2] Röm. 3, 9: „Wie nun? haben wir einen Vorzug vor ihnen? Durchaus nicht. Denn wir haben vorher dargethan, daß Juden und Heiden, Alle, unter der Sünde sind“ (πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι).

[3] Röm. 3, 9.

[4] Ebendas. 3, 19: ὑπόδικος (γένηται) πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ. Den Sinn des 19. V. und den Zusammenhang mit V. 10 ff. gibt treffend wieder die Paraphrase bei *Beelen*, Comm. in Ep. s. Pauli ad Rom. (Lovan. 1854) p. 89: Jam vero novimus, quaecunque sacra Scriptura dicit, ea dicta esse primo loco in eos, qui sunt legi Mosaicae subjecti, hoc est in Judaeos; et sic quoque accusatoria illa verba, quae modo adduximus, dicta sunt in Judaeos; quod quidem factum est

Digitized by Google

eo consilio, ut ex aequo tam Judaeis quam Gentilibus os obstruatur totusque mundus agnoscat se esse, Deo ad poenam obstrictum.

§ 9.

Psychologischer Nachweis. Der Hang zur Sünde. Die Begriffe σάρξ, πνεῦμα, νοῦς, ψυχή.

1. Die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen (das ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι) ist nicht bloß eine durch eigene persönliche Sünden bewirkte und in ihnen sich offenbarende (§ 8), — es liegt der eben beschriebenen universalen Herrschaft der Sünde eine ebenso allgemeine, in der menschlichen Natur verborgene, innere Ursache zu Grunde. Nicht allein und nicht erst durch freie Acte seines Willens begibt sich der Mensch in den Dienst der Sünde, sondern er ist schon von Natur, kraft einer ihm innewohnenden Neigung, einem Sklaven gleich „verkauft unter die Herrschaft derselben". Dieses prägnanten Ausdruckes bedient sich der Apostel zur Bezeichnung der dem Menschen anhaftenden Neigung zur Sünde und der Macht der Begierlichkeit (Röm. 7, 14)[1], und begründet denselben sofort psychologisch, durch Thatsachen des allgemein menschlichen Selbstbewußtseins (V. 14—25; vgl. 6, 12—17; Eph. 2, 3)[2].

[1] Ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.

[2] Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß in dem ganzen Abschnitte Röm. 7, 7—24 der Apostel in seiner Person metonymisch den sittlichen Zustand des unerlösten Menschen schildern wolle, der ohne die Gnade der Wiedergeburt, mit der ungebrochenen Herrschaft der Sünde und der bösen Begierlichkeit im Herzen, dem Gesetze Gottes gegenübersteht. Dieser Auffassung huldigen die meisten Väter und kirchlichen Exegeten (vgl. Reithmayr a. a. O. S. 368 ff.; *Tolet.* Comm. in h. l. Tract. quomodo intelligenda sint verba ad Rom. 7, 18); sie ist sowohl durch den Inhalt des Abschnittes an sich, wie auch durch den Zusammenhang geboten. Während die altprotestantische Theologie die entgegengesetzte Ansicht vertrat, daß nämlich der Zustand des wiedergeborenen Menschen in dem besagten Abschnitte geschildert werde, hat die neuere Wissenschaft dieselbe durchgängig als unhaltbar aufgegeben. Vgl. die Commentare von de Wette, Tholuck u. A.; Schmid a. a. O. II, 265; Meßner a. a. O. S. 208; (Achelis), „Ueber das Subject in Röm. 7", in den Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1863, S. 670—704.

2. Der auf sein sittliches Leben reflectirende (unerlöste) Mensch gelangt unschwer zu der Erkenntniß, daß seine Natur in sittlicher Beziehung sich in nicht geringem Maße als ungeordnet und ohnmächtig erweise. Das Verhältniß seiner natürlichen Kräfte zu einander, wie es factisch besteht, ist für ihn die Quelle eines sittlichen Lebens, welches dem Ideale der Tugend und den Normen des Sittengesetzes nur wenig entspricht, ja wodurch er sich

Digitized by Google

selbst gar oft zum Räthsel wird[1]. Zwar besitzt er von Natur — das bezeugt ihm sein Bewußtsein — die Fähigkeit und Neigung, das Gute zu erkennen und zu wollen (Röm. 7, 15. 18. 22); jedoch, neben der naturgemäßen Richtung dieser seiner sittlichen Kräfte auf das Gute wohnt ihm von Natur auch ein noch stärkerer Hang zum Bösen inne. Beides wird dem Menschen am klarsten zum Bewußtsein gebracht, wenn das positive göttliche Gesetz mit seinen Forderungen an ihn herantritt. Dann offenbart sich ihm am unzweideutigsten der in seiner Natur verborgene sittliche Zwiespalt, — Erkennen und Wollen (Billigen, Wünschen) des Guten einerseits, sündhaftes Begehren andererseits (V. 7. 19—23); ferner gewahrt er die Uebermacht des sündhaften Hanges über das natürlich gute Wollen (V. 11. 18. 23); er möchte das Gesetz erfüllen, und doch will es ihm nicht gelingen; die ihm innewohnende Sünde (Begierlichkeit) ist weitaus das vorherrschende Princip seines sittlichen Lebens (V. 19. 20). Ob der Erkenntniß dieses sittlichen Elendes und dieser Hülflosigkeit (ταλαιπωρία V. 24) sehnt sich der Gott suchende Mensch nach Erlösung und göttlicher Hülfe[2].

[1] Röm. 7, 15: Ὃ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω. „Denn was ich thue, verstehe (begreife) ich nicht (d. h. ich begreife mich selbst nicht in meinem sittlichen Thun); denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich hasse, thue ich." Ganz ähnlich das Ovidische: Video meliora proboque, deteriora sequor (Metam. VI, 19), und die Frage Seneca's (Ep. 3): Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo, unde recedere cupimus, repellit? Quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam velle? Für das Heidenthum, wie für die menschliche Vernunft überhaupt, war die Frage ein unlösbares Räthsel, auf welche Weise thatsächlich die menschliche Natur diesem innern sittlichen Zwiespalt verfallen sei.

[2] Wir werden noch einmal auf diesen Abschnitt des Römerbriefes uns beziehen müssen, und werden dann auch auf die Erklärung der einzelnen Sätze desselben eingehen. S. u. n. 3.

3. Es ist hier der geeignetste Ort, die dem Apostel geläufigen Ausdrücke zur Bezeichnung der im Menschen waltenden Kräfte und sittlichen Mächte näher zu erklären. Durch diese Erörterung wird zugleich die Lehre von dem Sündenhange vervollständigt und ein Theil der paulinischen Anthropologie in's Licht gestellt werden.

a) Das natürliche Erkenntniß- und Willens-Vermögen des Menschen, das als solches ein religiös-sittliches, d. h. seinem Wesen und der Anlage nach auf die Erkenntniß Gottes, sowie auf die Ergreifung des Guten gerichtet und auch in dem gefallenen Menschen nicht ausgetilgt ist, bezeichnet Paulus mit dem Ausdrucke νοῦς, mens[1]. Die

Digitized by Google

Bethätigung dieser natürlichen sittlichen Kräfte im Menschen durch das Erkennen Gottes (Röm. 1, 20), sowie des Guten und Bösen, durch das innere Zustimmen zu den Forderungen des göttlichen Gesetzes, durch das Bewußtsein der Verbindlichkeit desselben (δουλεύω Röm. 7, 25), wird „Gesetz des Geistes", νόμος τοῦ νοός, genannt[2], oder auch „der innere Mensch", ὁ ἔσω ἄνθρωπος[3], im Gegensatz zu dem (widersprechenden) äußern sittlichen Leben, oder genauer, im Gegensatz zu demselben sittlichen Subjecte, wie es sich darstellt in seinem (von den Forderungen der σάρξ bestimmten) der Sünde zugewandten sittlichen Leben.

[1] Röm. 7, 25: Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. In diesem Schlußsatze faßt der Apostel noch einmal die ganze Gedankenreihe von V. 14—23 zusammen, beschreibt in möglichster Kürze den sittlichen Zwiespalt in der Natur des gefallenen Menschen: „Ich selbst also (αὐτὸς ἐγώ, d. i. der Mensch für sich betrachtet; es ist dieß die kürzeste Bezeichnung des sich selbst überlassenen, unerlösten Menschen, im Gegensatze zu dem ἐν χριστῷ, im Besitze der Erlösungsgnade befindlichen 8, 1 ff.) diene mit dem νοῦς dem Gesetze Gottes, d. h. nach dem Vorhergehenden, ich fühle mich mit meiner Vernunft und der bessern, naturgemäßen Neigung meines Willens an dasselbe gebunden, hingegen mit der σάρξ an das Gesetz der Sünde." *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 7, 25: Igitur, *ego ipse*, unus et idem antequam liberer, *mente servio legi Dei*, ei consentiens; *carne autem servio legi peccati*, in quantum caro mea secundum legem carnis movetur ad concupiscendum. *Aug.* De nupt. et concup. I, 31. 36: Quod (Rom. 7, 25) sic intelligendum est: *mente servio legi Dei*, non consentiendo legi peccati; *carne autem* servio *legi peccati*, habendo desideria peccati, quibus etsi non consentio, nondum tamen penitus careo.

[2] V. 23: Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου. *Tolet.* Comm. in Ep. ad Rom. h. l.: Paulus significare voluit peccatorem, in quo concupiscentia pugnat contra legem mentis et eam vincit, faciens hominem sibi obedire suisque consentire motionibus et affectibus; idcirco captivat eum in lege peccati, quia ad peccatum trahit, cum peccator non habeat nec ex ipsa mentis lege vires, quibus resistat et vincat pugnantem legem membrorum contra mentis legem.

[3] V. 22: Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Ausdruck νόμος τοῦ νοός (V. 23) bedeutet nicht „das in meinem Geiste von Natur sich geltend machende, von ihm erkannte Gesetz, das Gewissen nämlich oder das Naturgesetz"; derselbe ist vielmehr, wie schon der Gegensatz im zweiten Versgliede νόμος τῆς ἁμαρτίας andeutet, allgemeiner zu fassen, in der im Texte angegebenen Weise. Das Gewissen ist nur eine einzelne Aeußerung oder Bethätigung jenes νόμος τοῦ νοός; das Naturgesetz ist wenigstens formell von demselben verschieden; es hat jenes Geistesgesetz zur Voraussetzung. Wäre die sittliche Anlage im Menschen gänzlich zerstört, so gäbe es kein Naturgesetz. Endlich ist nach der ganzen Darstellung des Apostels jenes „Geistesgesetz" nicht ein bloßes Erkennen des Guten, es ist auch eine, wenngleich durchweg ohnmächtige Richtung des Willens auf dasselbe, es ist also, im Unterschiede vom Naturgesetze, theoretisch und praktisch zugleich.

b) Das dem νοῦς entgegengesetzte sittliche Princip, welches in dem

Digitized by Google

natürlichen Menſchen ſich findet, heißt „die in ihm wohnende Sünde", ἡ οἰκοῦσα ἐν αὐτῷ ἁμαρτία (V. 17. 20. vgl. m. V. 7—9); ſie iſt die nächſte Quelle oder Urſache der einzelnen ſündhaften Begierden, welche insbeſondere dem poſitiven Geſetze gegenüber hervortreten (V. 5. 8. 11). Als Sitz dieſer ἁμαρτία wird öfters „das Fleiſch", ἡ σάρξ, bezeichnet (V. 18. vgl. m. V. 25; 8, 3); ſie offenbart ſich nämlich als ein „in den Gliedern oder im Fleiſche waltendes Geſetz" (Neigung, Tendenz), welches mit Uebermacht zur Sünde reizt und darum auch geradezu „Geſetz der Sünde" genannt wird (V. 23. 25. vgl. m. V. 5; 8, 2. 3)[1]. Hiernach hätte man alſo an den genannten Stellen unter σάρξ, als Gegenſatz von νοῦς, die Sinnlichkeit des Menſchen zu verſtehen, oder die niedern Seelenkräfte in ihrer Verbindung oder mit ihrer naturgemäßen Beziehung zu den leiblichen Organen (μέλη), an welche ihre Bethätigung gebunden iſt[2].

Von dieſer Sinnlichkeit (σάρξ) lehrt der Apoſtel, daß ſie einer poſitiven Richtung auf das Gute ermangele, und dadurch ſchon ein Hinderniß für die Entwicklung des ſittlichen Lebens ſei[3]. Das letztere iſt ſie noch weit mehr durch den entſchiedenen und übermächtigen Hang zum Böſen, welcher ihr innewohnt — die unordentliche Begierlichkeit (V. 23; vgl. m. V. 5; 8, 7)[4]. Es iſt klar, daß der Apoſtel nicht das Fleiſch, die Leiblichkeit des Menſchen an ſich als etwas Böſes oder Sündhaftes betrachtet habe. Das Fleiſch iſt nicht Sünde; es wohnt die Sünde in ihm, als etwas von demſelben wohl zu Unterſcheidendes, als ein Geſetz, d. i. eine Neigung zur Sünde; der Menſch, d. i. das ſittliche Subject, dient mit dem Fleiſche, oder dem Fleiſche nach, dem Geſetz der Sünde u. ſ. w. (vgl. auch Kol. 2, 16. 20—23; 1 Tim. 4, 1—6)[5].

[1] Vgl. oben S. 35. Anm. 1.

[2] *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 7, 18: Carnem enim hic accipit simul cum viribus sensitivis. Sic enim caro distinguitur contra spiritum, et ei repugnat, in quantum appetitus sensitivus tendit in contrarium ejus quod ratio appetit.

[3] Röm. 7, 18: „Denn ich weiß, daß in mir, das iſt in meinem Fleiſche, Gutes nicht wohnt. Denn das Wollen liegt mir zwar nahe, das Vollbringen des Guten aber finde ich nicht." Weil in der σάρξ keine Richtung auf das Gute, keine poſitive, lebendige Beziehung zu demſelben ſich findet, ſo kann ſie nicht als ein die Sittlichkeit fördernder Factor der menſchlichen Natur in Rechnung gebracht werden; vielmehr iſt das gerade Gegentheil von ihr auszuſagen. (V. 23.) Wenn es Phil. 2, 13 heißt: „Gott wirkt in euch das Wollen und das Vollbringen nach ſeinem Wohlgefallen", ſo iſt das offenbar dem obigen Satze (Röm. 7, 18) nicht widerſprechend. Dort iſt von dem durch die Gnade geheiligten und geſtärkten Willen des Menſchen die Rede, hier aber von dem natürlichen (gnadenentblößten) Menſchen, als ſolchem. In dieſem findet ſich wohl ein natürlich gutes Wollen, das

Digitized by Google

aber, in Folge der widerstrebenden Begierlichkeit, vorwiegend auf eine bloße, unwirksame Velleität beschränkt bleibt. *Thom. Aq.* l. c.: Si referatur (v. 18) ad hominem sub peccato constitutum, sic exponi poterit, ut velle accipiatur pro voluntate incompleta, quae ex instinctu naturae in quibuscunque peccantibus est ad bonum; sed illud velle adjacet homini, id est, juxta hominem jacet, quasi infirmum, nisi gratia voluntati tribuat efficaciam ad perficiendum. Vgl. S. 39. Anm. 3.

[4] In die Sprache der Dogmatik übersetzt, würden diese beiden Sätze dahin lauten, es entbehre der gefallene Mensch der ursprünglichen integritas naturae im sittlichen Sinne, und er sei behaftet mit dem vulnus concupiscentiae inordinatae. Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. II. 1. Q. 85. — Vermöge des donum integritatis konnten auch die niederen Seelenkräfte und Triebe des urständlichen Menschen als positiv sittliche, der Vernunft und dem freien Willen durchaus dienstbare bezeichnet werden (omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut *rationis imperio nunquam non parerent. Cat. rom.* P. I. C. 2. Q. 19). Der Verlust dieser sittlichen Integrität offenbarte sich dem Menschen am klarsten und zugleich in der schmerzlichsten und verderblichsten Weise in dem niedersten Theile seiner Natur, der Sinnlichkeit und dem sinnlichen Begehrungsvermögen. Aus diesem Grunde hat auch wohl der Apostel Paulus das „Fleisch" (σάρξ) in dem im Texte besprochenen Abschnitte des Römerbriefes (K. 7) als das hervorstechendste Moment in dem sittlichen Zustande des unerlösten Menschen hervorgehoben; auf demselben Grunde mag es beruhen, daß er auch sonst, wie wir später sehen werden, die Benennung jenes Zustandes überhaupt von der σάρξ entlehnt.

[5] *Aug.* De nupt. et concup. I, 31. 35: Carnem autem nunc appellavit, ubi est morbidus quidam carnis affectus; non ipsam corporis conformationem, cujus membra non adhibenda sunt arma peccato, id est, eidem ipsi concupiscentiae, quae hoc carnale nostrum captivum tenet.

c) Ueber das Verhältniß der unordentlichen Begierlichkeit oder des Sündenhanges zum sittlichen Willen des unerlösten Menschen spricht sich der Apostel gleichfalls in dem mehrgenannten Abschnitte aus. Es heißt V. 15: „Was ich thue, verstehe ich nicht"; d. h. ich begreife mich selbst nicht in meinem sittlichen Thun, möge es nun in Unterlassung des Guten oder Setzen des Bösen bestehen. Den Grund hierfür gibt das zweite Versglied an: „Denn nicht, was ich will (ὃ θέλω), thue ich, sondern was ich hasse, das vollbringe ich"; mit andern Worten, es ist ein Zwiespalt vorhanden zwischen dem bessern Erkennen und Wollen und dem sündhaften Begehren und Thun in einem und demselben sittlichen Subjecte. Aus dieser Thatsache zieht Paulus V. 16 und 17 sogleich zwei Schlüsse, auf die es ihm hier zumeist ankommt. Er will zeigen, daß das positive göttliche Gesetz gut und heilig sei (V. 12. 14), wenngleich die Sündenschuld der Menschheit in Folge desselben gemehrt wurde (V. 5—13). Die sittliche Güte des Gesetzes — so lautet der erste Schluß — wird also bestätigt durch das eigene sittliche Bewußtsein des

Digitized by Google

Menschen, durch die selbst auch bei der Uebertretung des Gesetzes in ihm sich regende, mit dem verbietenden Gesetze übereinstimmende Richtung oder Neigung seines Willens[1]. Der zweite Schluß[2] soll die zweite Hälfte der V. 14 ausgesprochenen These erläutern: „Ich bin fleischlich, verkauft unter die Sünde". Es ist also eine Thatsache meines Bewußtseins, so schließt der Apostel, daß die Uebertretungen des Gesetzes nicht mein Werk sind, sondern das Werk der in mir wohnenden Sünde, unter deren Botmäßigkeit ich verkauft, wodurch ich fleischlich bin. Noch bestimmter wird dieser Satz V. 20 ausgesprochen: „Wenn ich aber das, was ich nicht will (δ οὐ θέλω ἐγώ), thue, so wirke nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde." Will Paulus hier das Paradoxon aussprechen, daß die sittlichen Thaten des Menschen nicht seinem Willen angehören? Oder will er lehren, der sittliche Wille stehe unter einer absoluten Zwangsherrschaft der bösen Begierlichkeit, so daß, weil von keiner Freiheit, auch von keiner sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen die Rede sein könnte? Weder das Eine, noch das Andere.

[1] V. 16: „Wenn ich aber, was ich nicht will, thue, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut sei" (σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός).

[2] V. 17: „Nun aber wirke nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde."

α) In Betreff des ersten Punktes beachte man wohl, daß der Apostel in den angeführten Sätzen, seinem Zwecke entsprechend, nur den psychologischen Entwicklungsgang der actuellen Sünde und damit den sittlichen Zwiespalt in der Menschennatur selbst beschreiben will. Er will nicht läugnen, daß jede Sünde, wie überhaupt jede sittliche That als solche, dem Willen eigne, und nur ihm eignen könne; er behauptet nur: das Ich (das sittliche Subject), oder genauer Vernunft und Wille des Menschen sind nicht an sich das Princip, woraus die Sünde naturgemäß entspringt; dieses Princip ist vielmehr die im Fleische wohnende ἁμαρτία, die unordentliche Begierlichkeit[1]. Das schließt nun nicht aus, daß sich der vernünftige Wille des Menschen von diesem Princip bewältigen lasse, die sündhaften Forderungen der σάρξ zu den seinigen mache, und so die formelle Sünde setze[2]. Diesen Gedanken des Apostels erläutert Thomas v. Aquin[3] ungefähr in folgender Weise: Allerdings kommt es nicht zur formellen Sünde ohne die Mitwirkung des Willens; der Wille allein ist es, der sie setzen kann; und unter diesem Gesichtspunkte hätte der Apostel auch sagen können, nicht die Begierlichkeit des Fleisches, sondern der Wille, das Ich, wirke die Uebertretungen des Gesetzes. Betrachten wir aber das Erkennen und Wollen des Menschen

Digitized by Google

an sich, d. h. seine natürliche und wesentliche Beschaffenheit und Thätigkeit, so ergibt sich, daß die Vernunft das Wahre und Gute als solches erkennt; und dieser Erkenntniß entspricht eine natürliche Neigung des Willens zum Guten und ein natürlicher Abscheu gegen das Böse (vgl. V. 15. 16. 19. 22). Würde nun das Erkennen und Wollen des Menschen sich selbst, seiner natürlichen sittlichen Richtung und Güte getreu bleiben, oder entwickelte sich jene sittlich gute Neigung des Willens (velle, velleitas) überall auch bis zur Selbstentscheidung (voluntatis decretum), so würde es nie zur Sünde kommen. Indem das Ich die Sünde will, fällt es von seinem eigensten, ursprünglichen und naturgemäßen Erkennen und Wollen ab; sie ist nicht nothwendig mit diesem gegeben. Da nun die unordentliche Begierlichkeit (die σάρξ oder ἁμαρτία ἡ ἐν τῇ σαρκί) es ist, welche diesen Abfall herbeiführt, und da er ihrer Natur entspricht, so wird mit Recht gesagt, daß sie die Sünde wirke; ihr gibt sich der Wille im Acte der Sünde gefangen als gefügiges Werkzeug (vgl. V. 23)[4].

[1] Vgl. *Trid.* Sess. V. can. 5.

[2] Die auf solche Weise stattfindende freiwillige Verkehrung der sittlichen Anlage des Menschen bezeichnet Paulus mit den Ausdrücken ἀδόκιμος νοῦς, Röm. 1, 28; ἀσύνετος καρδία, ebendas. V. 21; ματαιότης τοῦ νοός, Entleerung des νοῦς durch Wegwendung von dem höchsten Objecte des Erkennens und Wollens, Eph. 4, 17 ff.; vgl. mit Röm. 1, 21. 22; 1 Tim. 6, 5: διεφθαρμένοι τὸν νοῦν; 2 Tim. 3, 8: οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. — Aehnlich Tit. 1, 15: μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις. — Der Gegensatz, die auf Gottes Gnade beruhende Wiederherstellung der sittlichen Ordnung im Menschen, heißt ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν (d. i. theoretisch und praktisch werthschätzen; vgl. Phil. 1, 10; Hebr. 3, 9), τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Röm. 12, 2; vgl. mit Eph. 4, 23.

[3] *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 7, 15: Hoc quod dicit, *ago*, est accipiendum secundum actionem completam, quae exterius opere exercetur per rationis consensum. Quod autem dicit, *volo*, est intelligendum non quidem de voluntate completa, quae est operis praeceptiva, sed de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt, sicut et in universali habent rectum judicium de bono; tamen per habitum vel passionem perversam pervertitur hoc judicium, et depravatur talis voluntas in particulari, ut non agat quod in universali intelligit agendum et agere vellet . . . Per hoc quod dicit, *odi*, intelligitur quoddam odium imperfectum, secundum quod omnis homo naturaliter odit malum . . . Manifestum est enim quod inclinatio hominis secundum rationem ad volendum bonum et fugiendum malum est (secundum naturam vel gratiam, et utraque est bona) . . . Actio maxime attribuitur *principali agenti*, quod *secundum proprietatem suam* movet; non autem agenti, quod movet vel agit secundum proprietatem alterius, a quo movetur. Manifestum est autem, quod ratio hominis, secundum illud quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum, sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et

Digitized by Google

ideo operatio mali quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi, quae hic per hominem intelligitur, sed potius ipsi concupiscentiae vel habitui, ex quo ratio inclinatur ad malum. Vgl. II. 1. Q. 78. a. 3.

[4] Non ergo Paulus significat, hominem non facere malum; sed docet, impotentiam illam faciendi bonum et cavendi a malo procedere non ex natura ipsa, quam a Deo accepit, non ex ratione, sed ex peccato et carne vitiata peccato, quo detinetur. *Tolet.* Comm. in Rom. 7, 17. Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 5, 22 (u. S. 42).

β) Wie verhält sich nun aber diese Begierlichkeit zur Willensfreiheit des Menschen? Ist kraft ihrer Herrschaft die Möglichkeit der Selbstentscheidung dem Menschen gänzlich, sei es für das Gute, sei es für das Böse, benommen? Wir haben im Vorstehenden schon indirect zu zeigen versucht, daß der Apostel diese theoretische oder principielle Frage in dem in Rede stehenden Abschnitte nicht erörtere. Er will nur den thatsächlichen psychologischen Verlauf der Sünde, oder das in demselben factisch zu Tage tretende Verhältniß zwischen der Begierlichkeit und dem sittlichen Wollen aufweisen. Daß dieses Verhältniß auch ein anderes sein könnte, und zwar nicht bloß in dem in Christo erlösten oder wiedergeborenen, sondern auch in dem unerlösten Menschen, lehrt der Apostel an andern Stellen auf das Bestimmteste. Wir sind daher berechtigt und verpflichtet, je aus beiden Reihen von Aussprüchen nicht einander aufhebende, extreme Gegensätze herauszulesen, sondern eine die scheinbaren Widersprüche vermittelnde, höhere Wahrheit. Oder, um concreter zu reden, wenn Paulus auf der einen Seite (Röm. a. a. O.) eine absolute Uebermacht der unordentlichen Begierlichkeit oder des Sündenhanges über das natürliche, sittlich gute Wollen des Menschen auszusprechen scheint; und wenn er auf der andern Seite das göttliche Gesetz mit seiner vollen Verbindlichkeit auch für den gefallenen Menschen bestehen läßt und von diesem mit der sittlichen Verantwortlichkeit zugleich die sittliche Freiheit aussagt, so sind das scheinbare Gegensätze, welche in die höhere Einheit der Idee zu erheben sind, daß in dem gefallenen Menschen die sittliche Freiheit allerdings als natürliches Vermögen nicht ausgetilgt sei; daß sie jedoch in Kraft des thatsächlichen sittlichen Zustandes der Menschennatur nur unter außerordentlichen, nicht in der letzteren selbst liegenden Bedingungen zu ihrer vollen, und in dem oben erklärten Sinne naturgemäßen Entwicklung und Bethätigung gelangen könne (die Gnade)[1].

[1] Wir müssen die Darlegung der im Texte berücksichtigten pauliniſchen Lehre von den sittlichen Kräften und dem Zustande des gefallenen Menschen einem spätern

Digitized by Google

Abschnitte vorbehalten. S. u. § 15. 16. — Vgl. bezüglich der Kirchenlehre über die Concupiscenz *Trid.* Sess. V. can. 5; Sess. VI. cap. 1; den *Cat. rom.* P. I. l. c.; P. III. C. 10. Q. 6—12; die Prop. *Baji* damn. 25. 27—30. 37. 38. 40. Prop. *Quesn.* damn. 38. 40. 35. Simar, Lehrb. der Dogmatik. S. 354. 361. 549.

d) Es ist endlich wohl zu beachten, daß der Apostel, wie er den dem Menschen innewohnenden Hang zur Sünde (ἁμαρτία) nicht auf das unordentliche sinnliche Begehren beschränkt, so auch in der Regel mit dem Ausdruck σάρξ eine weitere Bedeutung, als die oben (unter b) angegebene verbindet.

α) Alle Sünden (nicht bloß die fleischlichen) nennt der Apostel ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5, 19—21); die ihnen zu Grunde liegende sündhafte Neigung oder Gesinnung des Menschen φρόνημα τῆς σαρκός (Röm. 8, 6. 7); den unerlösten und den im Dienste der Sünde lebenden Menschen nennt er kurzweg σαρκικός (Röm. 7, 14; 1 Kor. 3, 1. 3), fleischlich; oder auch ψυχικός (1 Kor. 2, 14); die sittliche Verfassung desselben wird mit den Formeln bezeichnet: „er sei fleischlich gesinnt", „wandle oder lebe nach dem Fleische, oder sei im Fleische" (Röm. 8, 1. 4. 5. 8. 9. 12. 13; Eph. 2, 3).

An all diesen Stellen ist der ausgesprochene oder doch stillschweigend vorausgesetzte Gegensatz von σάρξ das πνεῦμα. In dem durch Christi Gnade wiedergeborenen Menschen nämlich ist das πνεῦμα das bestimmende (formgebende) und vorwiegende Princip des sittlichen Lebens (Röm. 8, 1—14; Gal. 5, 25); die sittliche Aufgabe des Menschen ist es, dem πνεῦμα durch Bekämpfung und Abtödtung der Forderungen des Fleisches die von Gott gewollte und ermöglichte Herrschaft über das Fleisch zu wahren und sie zu mehren (Röm. 8, 13; Gal. 5, 16). Es ist demnach mit dem Ausdrucke σάρξ die ganze geistig-leibliche Natur des Menschen in sittlicher Beziehung, in ihrem durch die Sünde hervorgerufenen Zustande, bezeichnet; πνεῦμα hingegen ist die sittliche Erkenntniß- und Willenskraft des Menschen (νοῦς) in ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem göttlichen Geiste (τὸ πνεῦμα Röm. 8, 16; πν. θεοῦ, πν. Χριστοῦ V. 9) mittelst der Gnade (Röm. 8, 9. 11. 16; vgl. m. 5, 5; 1 Kor. 2, 10—12; Gal. 4, 6). So heißt denn der aus dem Glauben und in der Gnade lebende Mensch kurzweg „pneumatisch" (1 Kor. 2, 15; 3, 1; Gal. 6, 1); darum werden alle Tugenden desselben „die Frucht des Geistes" genannt[1]; die übernatürliche Lebensverbindung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen ist eben die einheitliche Wurzel, aus welcher sie hervorsprossen; sie bilden auch selbst

Digitized by Google

ein einheitliches Ganzes, als naturgemäße Aeußerungen eines und desselben übernatürlichen Lebens oder der Liebe Gottes[2].

Einer ähnlichen Ausdrucksweise werden wir später begegnen. Das Bestreben des unerlösten Menschen nämlich, durch selbsteigenes Wirken die Gerechtigkeit in sich herzustellen, nennt der Apostel ein Leben und Wirken κατὰ σάρκα (Röm. 4, 1. 2), im Gegensatz zu der aus Gnaden und auf Grund des Glaubens dem Menschen von Gott zugetheilten Gerechtigkeit (§ 19).

[1] Gal. 5, 22. 23: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit." Vgl. Röm. 6, 22; Phil. 1, 11; Eph. 5, 9—11.

[2] Dieser Einheit der Tugenden steht entgegen die Vielheit der Laster, welche der Apostel Gal. 5, 19 (vgl. Eph. 5, 11) nicht Früchte, sondern die Werke des Fleisches (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) nennt. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 5, 22: Fructus dicitur aliquod finale et suave ex re productum ... Quod autem producitur ex aliquo praeter naturam ejus, non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis. Opera autem carnis et peccata sunt praeter naturam eorum, quae Deus naturae nostrae inseruit. Deus enim humanae naturae quaedam semina inseruit, scilicet naturalem appetitum boni et cognitionem, et addidit etiam dona gratiae. Et ideo quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis. Ueber die oben genannte Einheit der Tugenden vgl. Röm. 13, 10; 1 Kor. 13, 4 ff.; Kol. 3, 14. *Thom. Aq.* Summa th. II. 1. Q. 65. a. 3. Windischmann a. a. O. S. 148: „Je mehr der Mensch gottähnlich wird, desto mehr participirt er auch an der Einfachheit Gottes, desto mehr werden seine Gedanken, Worte und Werke ein Ganzes, ein fortgesetzter Act der Liebe und Anbetung Gottes, ein Organismus, an welchem die verschiedenen Tugenden nur Glieder sind. Es ist im geistlichen Gebiete wie in der Natur: das Leben des Organismus, der Frucht u. s. w. besteht in der aus Unterordnung und gegenseitiger Durchdringung der einzelnen Theile hervorgehenden Einheit; sowie diese aufhört, entspringt eine Vielheit, wo jeder einzelne Theil eine besondere Existenz behaupten will und ein falsches Leben erhält, welches der Tod des Ganzen ist — die Verwesung. — Wie sich der eine gesunde lebendige Leib verhält zu dem todten, in seine Atome zerfallenden, der nur in Würmern und Gährung ein Scheinleben hat, wie regelmäßige organische Bildungen krankhaften Geschwüren und Gewächsen, wie der edlen fruchttragenden Pflanze Schmarotzerschlingen und Unkraut gegenüberstehen, so die in der Liebe begründete Einheit aller Tugenden der Verwesungsvielheit des Lasters, welches trotz dieser scheinbaren Fülle dennoch unfruchtbar ist; daher Eph. 5, 9. u. 11. der καρπὸς τοῦ φωτὸς den ἔργοις ἀκάρποις τοῦ σκότους entgegengesetzt wird."

β) Auch in dem durch Christi Gnade wiedergeborenen Menschen findet sich noch der oben beschriebene sittliche Dualismus; auch in ihm regt sich noch der Gegensatz zwischen Geist (νοῦς, πνεῦμα) und Fleisch (σάρξ); jedoch kann und soll er durch freithätiges Eingehen auf die in ihm hergestellte Gnadenordnung denselben überwinden und mehr und

Digitized by Google

mehr ausgleichen[1]. Auch der Erlöste oder Pneumatische (ὁ πνευματικός) kann durch Mangel oder Verlust des Glaubens, sowie des Gnaden- und Tugendlebens wieder „fleischlich" werden (Röm. 8, 12, 13; 1 Kor. 3, 3); und das ist bei Paulus wieder gleichbedeutend mit „menschlich wandeln"[2] und „menschlich sein"[3], d. i. von dem sittlichen Standpunkte der durch übernatürliche Gnade über ihre Schwäche erhobenen und geheiligten Natur auf den der gnadenentblößten, sittlich zerrütteten Natur herabsinken.

In ähnlicher Weise werden solche Christen, die nur einen mangelhaften Glauben oder geringe Einsicht in die christlichen Heilswahrheiten besitzen, „Unmündige", im Gegensatz zu den „Vollkommenen" oder „Pneumatischen", genannt, während ἄνθρωπος ψυχικός den ungläubigen, sinnlichen Menschen bezeichnet[4].

Parallele Gegensätze sind endlich noch σῶμα πνευματικόν, der nach der Auferstehung an der Verklärung und Seligkeit des Geistes theilnehmende Leib des Gerechten, und σῶμα ψυχικόν, der irdische, seiner Natur nach zum Organe der ψυχή bestimmte und von ihr belebte menschliche Körper (1 Kor. 15, 44. 45. Vgl. u. § 44).

Wir dürfen demnach sagen, mit σάρξ und πνεῦμα bezeichnet Paulus im Allgemeinen den Gegensatz von Natur und Gnade; erstere in ihrer durch die Sünde bewirkten sittlichen Zerrüttung, und letztere in ihrer Verbindung mit den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen gedacht.

[1] Röm. 7, 24: „Ich unglücklicher Mensch! wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes? (25) Dank sei Gott durch unsern Herrn Jesus Christus" (d. h. in Ihm habe ich jene Befreiung bereits gewonnen; Vulg. Gratia Dei per J. Chr. scil. me liberavit). 8, 13: „Wenn ihr nach dem Fleische lebet, werdet ihr sterben; wenn ihr aber mit dem Geiste die Werke des Fleisches ertödtet, werdet ihr leben." Gal. 5, 16: „Ich sage aber: wandelt im Geiste (πνεύματι περιπατεῖτε), so werdet ihr die Gelüste des Fleisches nicht vollbringen. (17) Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch; denn diese sind einander entgegen, damit ihr nicht alles thut, was ihr wollt." — „Mehrere neuere protestantische Ausleger (Rückert, de Wette) denken hier an den status naturae lapsae abstract vom Geistesleben des Christenthums. Diese Erklärung ist aber grundfalsch; denn nach paulinischer Lehre kann in dem der Erlösung noch nicht theilhaftigen Menschen von einem πνεῦμα, welches gegen die σάρξ wäre, nicht die Rede sein; auch das Gesetz an und für sich gibt das pneumatische Leben nicht, wenn es auch jenen Gegensatz von Fleisch und Geist wenigstens zum vollen Bewußtsein bringt, und das πνεῦμα des Menschen anregt, ohne es jedoch durch den göttlichen Geist zu potenziren. Es kann daher V. 17 auch nicht von dem Zustand unter dem Gesetze abstracte gelten, sondern wir haben vielmehr an jene Periode des innern Lebens zu denken (*Aug.* Retract. I, 24. 2; *Thom., Est., Lap.*), wo

Digitized by Google

zwar durch den Glauben und die Gnade das neue Vitalprincip des Geiſtes gegeben iſt, jedoch durch die göttliche Zulaſſung der Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch noch fortbeſteht, damit ein Sieg und Verdienſt möglich ſei." Windiſchmann a. a. O. S. 144.

[2] 1 Kor. 3, 3: „Noch ſeid ihr fleiſchlich. Denn wenn unter euch Eiferſucht und Streit herrſcht, ſeid ihr da nicht fleiſchlich, und wandelt nach menſchlicher Weiſe (κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε)?"

[3] Ebendaſ. V. 4: „Denn wenn der Eine ſagt: ich bin des Paulus; der Andere aber: ich des Apollo, ſeid ihr da nicht Menſchen (οὐκ ἄνθρωποί ἐστε)?"

[4] 1 Kor. 3, 1: „Und ich, Brüder, konnte nicht zu euch reden wie zu Geiſtigen (ὡς πνευματικοῖς), ſondern wie zu Fleiſchlichen; wie zu Unmündigen in Chriſto (ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ); (2) Milch gab ich euch zu trinken, nicht Speiſe. Denn noch waret ihr dazu nicht vermögend." Vgl. 2, 6: „Indeß lehren wir doch Weisheit unter den Vollkommenen (ἐν τοῖς τελείοις)" u. ſ. w. V. 14: „Der natürliche Menſch aber (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος) faßt nicht, was des Geiſtes Gottes iſt: denn es iſt ihm Thorheit, und er kann es nicht verſtehen, weil es geiſtig beurtheilt werden muß. (15) Der Geiſtige aber beurtheilet Alles, und er ſelbſt wird von Niemand beurtheilt." Hebr. 5, 11—14.

4. In den vorſtehend erörterten Stellen der pauliniſchen Briefe ſind die Ausdrücke νοῦς, ψυχή, πνεῦμα, σάρξ, nebſt den entſprechenden adjectiviſchen und adverbialen Formen ſo vorwiegend in ethiſcher Bedeutung angewandt, daß wir aus denſelben in Bezug auf die phyſiſche Beſchaffenheit der betreffenden Elemente der Menſchennatur keine directen Aufſchlüſſe entnehmen können. Es geht jedoch aus obigen Erörterungen hervor, daß νοῦς und πνεῦμα nicht phyſiſch verſchiedene oder getrennte Principien der menſchlichen Natur bezeichnen, ſondern ein und dasſelbe geiſtige Princip, je nach verſchiedenen ſittlichen Zuſtänden und Thätigkeiten betrachtet[1].

Im Anſchluß an den Sprachgebrauch des Alten Teſtamentes wendet der Apoſtel σάρξ oft im phyſiſchen Sinne an, ſowohl in der nächſten Wortbedeutung (Fleiſch, im Gegenſatz zu αἷμα und ὀστέα)[2], als auch, figürlich zur Bezeichnung des menſchlichen Leibes (σῶμα), der menſchlichen Natur, des leiblichen Lebens, des Menſchen ſelbſt[3]. Hieraus ſind dann die metaphoriſchen Bedeutungen des Wortes abgeleitet. So bezeichnet σάρξ das bloß Aeußerliche, Sinnliche, im Gegenſatz zum Innern, Ethiſchen[4]; das rein Menſchliche oder Natürliche, im Unterſchiede von dem Uebernatürlichen[5], und hierauf ruht dann weiter die oben entwickelte rein ethiſche Bedeutung.

[1] Vgl. oben S. 34 ff. S. 41 ff. Röm. 8, 16; 1 Kor. 2, 11; 14, 14 ff.; Phil. 4, 7; 2 Theſſ. 2, 2.

[2] 1 Kor. 15, 50; Eph. 5, 30; 6, 12; Hebr. 2, 14.

[3] Vgl. z. B. Röm. 1, 3; 3, 20; 9, 5; 1 Kor. 1, 29; 5, 3. 5; Gal. 4, 23.

Digitized by Google

24; Hebr. 5, 7; 12, 9 u. s. f. Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen, weil dieser Gebrauch des Ausdruckes σάρξ dem Apostel nicht ausschließlich eigen ist, und noch weniger eine besondere Eigenthümlichkeit seines Lehrsystems bezeichnet. Vgl. (Schleußner), Nov. thesaur. und Lex. in N. T. s. v. σάρξ; Lutterbeck a. a. O. II, 196 ff. König a. a. O. S. 320 ff.; Scholz, Handbuch der Theologie des A. T. II, 65 ff.

[4] Phil. 3, 3. vgl. mit Röm. 2, 28. 29. 2 Kor. 5, 16; 11, 18. Eph. 2, 11. Hebr. 9, 11—14.

[5] Röm. 4, 1. 2; 9, 8. 1 Kor. 1, 26. 2 Kor. 1, 12; 10, 4. Gal. 1, 16; 3, 3; 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4.

5. An zwei Stellen (1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12) verbindet Paulus die Ausdrücke ψυχή und πνεῦμα mit einander; und diese hat man zu allen Zeiten[1] zu Gunsten der trichotomischen Auffassung der menschlichen Natur geltend gemacht. Dieser Auslegung gegenüber könnten wir uns auf die Lehrentscheidungen der Kirche[2] und den consensus Patrum berufen, wonach ψυχή und πνεῦμα eine und dieselbe geistige Substanz bezeichnen, die zugleich das Princip des leiblichen Lebens (Seele, ψυχή) und der höhern Geistesthätigkeiten (Geist, πνεῦμα) ist. Die uns hier vorliegende Aufgabe fordert jedoch vor Allem eine genaue exegetische Prüfung der genannten paulinischen Stellen. Wir beschränken uns bei derselben, unserm Plane gemäß, auf die Hervorhebung der Hauptgesichtspunkte.

Bei so vereinzelt dastehenden Aussprüchen darf nach den Gesetzen der Hermeneutik vor Allem der sonstige Sprachgebrauch des betreffenden Hagiographen nicht außer Acht gelassen werden. Der paulinische Begriff von πνεῦμα ist früher dargelegt worden. Πνεῦμα ist, je nach dem Zusammenhange, entweder von dem menschlichen Geiste an sich oder dem natürlichen Erkenntniß- und Willensvermögen (= νοῦς), oder aber von dem menschlichen Geiste in seiner übernatürlichen Lebensverbindung mit dem göttlichen Geiste (im Unterschiede von νοῦς, und im Gegensatze zu σάρξ) zu verstehen. In Uebereinstimmung ferner mit dem alttestamentlichen und dem biblischen Sprachgebrauche überhaupt bedeutet auch bei Paulus ψυχή das den menschlichen Leib belebende Princip, und dann metonymisch das leibliche Leben selbst[3].

Daß der Apostel weit davon entfernt war, dieses Lebensprincip als eine besondere dritte Substanz, welcher nur die vegetative und sensitive Thätigkeit eigne, anzusehen, dürften folgende Thatsachen hinlänglich beweisen: 1. Die ψυχή erscheint gleich dem πνεῦμα als das Princip geistiger Affecte und Thätigkeiten[4]; 2. ψυχή wird, wie das hebräische נֶפֶשׁ, metonymisch zur Bezeichnung des ganzen Menschen gebraucht, und zwar da,

Digitized by Google

wo wir ihn als ein selbstbewußtes und freithätiges Wesen zu denken haben[5]; endlich 3. geradezu zur Bezeichnung des höhern sittlichen Princips in der Menschennatur[6].

Dieses vorausgesetzt, werden wir uns zu den beiden oben genannten Stellen (1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12) mit der Ueberzeugung wenden können, daß wir dem paulinischen Sprachgebrauche gemäß nicht genöthigt sind, die trichotomische Lehre in denselben zu finden; im Gegentheile werden wir jede andere Auffassung, welche sich ungezwungen ergibt, eben um des sonstigen Sprachgebrauches des Apostels willen der trichotomischen vorzuziehen haben. Wir beginnen mit dem Ausspruche des Hebräerbriefes.

[1] Dieß bemerkt schon Thomas v. Aquin im Comment. zu Hebr. 4, 12: Ex hoc autem dicunt aliqui, quod in nobis sunt diversae animae, una scilicet quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie. Alia vero est spiritus habens intellectum quo intelligimus et voluntatem qua volumus ... Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus, et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi.

[2] Eine gedrängte Uebersicht derselben, sowie des patristischen Lehrstoffes findet sich bei Soffner, Dogmatische Begründung der kirchlichen Lehre von den Bestandtheilen des Menschen. Regensb. 1861. S. 9 ff. Vgl. Thumann, Die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander nach der Lehre der katholischen Kirche. Bamb. 1846; Katschthaler, Zwei Thesen für das allgem. Concil. Regensb. 1870; Simar, Lehrb. der Dogmatik. S. 307; (Delitzsch), Biblische Psychologie S. 64 ff.; S. 174 ff. (2. A.).

[3] Apg. 20, 10: „Paulus sprach: Seid nicht unruhig; denn seine Seele (ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ) ist in ihm." Ebendas. V. 24: „Aber nichts von diesem fürchte ich, noch achte ich mein Leben (τὴν ψυχήν) höher als mich, wenn ich nur meinen Lauf vollende und den Dienst des Wortes" u. s. w. Röm. 16, 4: „Welche (Mitarbeiter) für mein Leben (ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου) ihre Nacken dargeboten haben" u. s. w. Vgl. 11, 3; 1 Kor. 15, 44. 45; 1 Thess. 2, 8. Phil. 2, 30: „Denn wegen des Wortes Christi ist er (Epaphroditus) dem Tode nahe gewesen, und hat sein Leben gewagt (παραβουλευσάμενος τῇ ψυχῇ), um das zu erfüllen, was an euerm Dienste für mich noch mangelte." Hebr. 12, 9 heißt Gott „der Vater der Seelen" (τῶν πνευμάτων), im Gegensatz zu den leiblichen Vätern (τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες).

[4] Röm. 2, 9: „Trübsal und Angst über eines jeden Menschen Seele, der Böses thut (ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρ.)" u. s. w. Vgl. Hebr. 12, 3: „Gedenket an ihn, der solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich erduldet hat, damit ihr nicht ermattet und eure Seelen erschlaffen (ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι)." 10, 38; Eph. 6, 6: ... „als Diener Christi, die den Willen Gottes thun von Herzen (ἐκ ψυχῆς)." Phil. 1, 27: „Wandelt nur würdig des Evangeliums Christi, damit ich, mag ich kommen und euch sehen, oder abwesend sein, von euch höre, daß ihr feststehet in Einem Geiste, Eines Sinnes (μιᾷ ψυχῇ) mitkämpfend für den Glauben des Evangeliums." Kol. 3, 23. Ueber den Sprachgebrauch des A. T. s. König a. a. O. S. 314 ff.; Scholz a. a. O. S. 68 ff.

Digitized by Google

[5] Röm. 13, 1: „Jedermann (πᾶσα ψυχή) unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt." Vgl. Levit. 4, 2; 5, 1. 2. 4; Ezech. 22, 25. u. a. St.

[6] 2 Kor. 1, 23: „Ich aber rufe Gott zum Zeugen auf meine Seele an (ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν)" u. s. w. 12, 15: „Ueberaus gern will ich Opfer bringen, ja mich selbst will ich aufopfern für eure Seelen (ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν), obgleich ich euch mehr liebe und weniger geliebt werde." Hebr. 10, 39: „Wir aber sind nicht solche, die sich entziehen zum Verderben, sondern Kinder des Glaubens zur Erhaltung der Seele (εἰς περιποίησιν ψυχῆς)." 13, 17: „Gehorchet euern Vorstehern, und seid ihnen unterthänig; denn sie wachen für eure Seelen (ὑπὲρ τῶν ψυχῶν) als solche, die Rechenschaft geben werden." Es bedarf keines besondern Nachweises, wie wenig dem dargelegten Thatbestande die Darstellung (Usteri's), Entwicklung des paulin. Lehrbegr. (4. A.) S. 415 ff., entspreche, welche zudem an inneren Widersprüchen leidet: „Wiewohl diese Trilogie (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα) nur hier (1 Thess. 5, 23) vorkommt und die Stelle selbst nicht didaktisch ist, so ist die Eintheilung doch nicht nur im Systeme des Paulus, sondern in der Natur der Sache selbst gegründet. Τὸ σῶμα ist der animalische Leib mit allen seinen Functionen. Ἡ ψυχή, die Seele, ist das animalische Lebensprincip des Leibes, inbegriffen die das individuelle menschliche Leben constituirenden Functionen des Denkens, Fühlens, Wollens (νοῦς und καρδία). Τὸ πνεῦμα ist der von Gott ausgehende und die Menschen mit dem Wesen Gottes vereinigende Geist (?), eine selbstbewußte Kraft (?), in welcher das intellectuelle und das sittliche Princip als in einem Höhern identisch sind, die Wesenheit Gottes (!), die sich in dem Christen individualisirt, aber in allen die gleiche ist." Sonach wäre der paulinische Pantheismus richtig constatirt!

α) Hebr. 4, 11: „Laßt uns also uns beeifern, in jene Ruhe (Gottes) einzugehen, damit nicht Einer falle in demselben Beispiele des Ungehorsams. (12) Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirksam, und schneidender als jedes zweischneidige Schwert, und durchdringend (ist es) bis zur Scheidung von Seele und Geist sowohl, als von Gelenken und Mark, und richtend Gesinnungen und Gedanken des Herzens (διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς [τε] καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν)."

Für die Auffassung der letzten Worte ist die kritische Frage nicht ohne Bedeutung, ob mit dem textus rec. das erste τε nach ψυχῆς beizubehalten sei oder nicht. Nach den bei Lachmann und Tischendorf aufgeführten kritischen Zeugen ist für das Letztere zu entscheiden; auch die Uebersetzung der Vulgata „animae *ac* spiritus, compagum *quoque ac* medullarum" trifft genauer mit der zweiten Lesart zusammen. Und so erscheint denn „das zweite τε als Anschließung des ἁρμῶν καὶ μυελῶν an ψυχῆς καὶ πνεύματος, und jedes dieser zwei verbundenen Wortpaare als Bezeichnung eines Ganzen nach seinen Theilen: das Wort Gottes bringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist sowohl als von Gelenk und Mark" [1].

Viele ältere und neuere Exegeten deuten das zweite Begriffspaar im

Digitized by Google

metaphorischen Sinne von den „innersten Kräften oder Thätigkeiten der Seele“ [2]; und es wird behauptet, diese Auffassung sei geboten, um die Stelle von der Unnatur frei zu machen, welche der Zusammenstellung von eigentlich und uneigentlich Gemeintem anhangen würde, indem das Wort Gottes in das geistige Leben des Menschen, nicht aber in seine Knochen und Gelenke scheidend eindringe [3].

Indeß, „Gelenke oder Fugen der Seele“ dürfte eine wenig „natürliche“ Metapher sein, und ist auch aus dem sonstigen Sprachgebrauche nicht nachzuweisen („Mark der Seele“, μυελὸς τῆς ψυχῆς ist wohl gebräuchlich). Es ist auch nicht nöthig, dieselbe hier anzunehmen, um die genannte vorgebliche „Unnatur“ zu beseitigen. Beide Begriffspaare müssen vielmehr insofern bildlich oder uneigentlich verstanden werden, als der Apostel weder mit dem einen die physischen Bestandtheile oder Kräfte der Seele als solche, noch mit dem andern die betreffenden Elemente des leiblichen Organismus an sich bezeichnen will. Vielmehr ist hier wie dort die Selbstbethätigung des Menschen je nach ihrer innern oder äußern Seite gemeint, oder das geistige und das sinnliche Leben des Menschen. Nur diese, nicht aber die geistige oder körperliche Substanz an sich, konnte der Apostel als Gegenstand der Alles durchdringenden, scheidenden oder richtenden Thätigkeit des göttlichen Wortes bezeichnen. Mit der Zusammenstellung der beiden Begriffspaare bezweckt der Apostel daher nichts Anderes als eine rhetorische Beschreibung des ganzen Menschen, d. h. (bildlich) all seiner Lebensfunctionen oder Thätigkeiten [4]. Die beiden letzten Begriffe (Gelenke und Mark) hat er wohl darum gewählt, weil sie in vorzüglichem Maße die durchdringende und Alles, auch das Innerste und Verborgenste am Menschen umfassende Wirksamkeit des göttlichen Wortes veranschaulichen [5]. Dieselben bezeichnen ferner die sinnfällige Seite der menschlichen Natur in Hinsicht auf die ihr eigenthümlichen mannigfaltigen Lebensäußerungen, ohne daß damit ein substanzieller Dualismus irgendwie angedeutet würde; wir schließen also mit Recht, daß auch mit dem ersten Begriffspaare „Seele und Geist“ der unsichtbare Theil der Menschennatur nur nach seinen verschiedenen Lebensäußerungen (als Princip des leiblichen, sinnlichen Lebens und als Princip der höhern Geistesthätigkeiten) beschrieben werde. Die philosophische Frage nach dem substanziellen Wechselverhältniß der genannten Factoren, Seele und Geist, ist dabei nicht berücksichtigt; jedenfalls aber kann man — den sonstigen Sprachgebrauch des Apostels vorausgesetzt — nicht

Digitized by Google

behaupten, sie sei zu Gunsten der trichotomischen Auffassung entschieden.

Den Sinn und Zusammenhang der Stelle würden wir also kurz dahin angeben: Die Leser sollen ernstlich trachten, durch treues Festhalten am christlichen Glauben in die von Gott verheißene Ruhe der himmlischen Seligkeit einzugehen, „damit nicht Jemand falle (durch Unglaube, Ungehorsam gegen Gottes Wort) in gleichem Beispiele des Unglaubens" (d. i. das Beispiel der ungläubigen Israeliten nachahmend V. 11; vgl. m. V. 1. 2. 6—9). Solches Fallen auf dem Wege und solches Nicht-Eingehen in die himmlische Sabbatruhe könnte in der That, ähnlich dem Falle Israel's in der Wüste, nur auf Ungehorsam beruhen; es wäre nicht durch Unwissenheit oder Hülflosigkeit zu entschuldigen. Diese doppelte Möglichkeit ist abgeschnitten — gleichfalls in Uebereinstimmung mit dem mehrgenannten Typus — durch das Wort Gottes, das Wort der Verheißung und des Heiles, welches wir in Christo empfangen haben. Dieses ist einerseits „lebendig und wirkungskräftig" (V. 12), als „eine Gotteskraft zum Heile für Jeden, der glaubt" [6]; anderseits läßt es dem Menschen keinen Zweifel darüber, ob und worin er göttlicher Huld und Gnade würdig oder bedürftig sei, ob er auf dem Wege zum verheißenen Sabbate sich befinde oder nicht; denn es ist „schneidender als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist sowohl, als von Gelenken und Mark, und richterisch über des Herzens Gesinnungen und Gedanken". Das Evangelium, will der Apostel sagen, das Wort Gottes, welches wir im Glauben aufgenommen haben, deckt die innerste Beschaffenheit unseres innern und äußern Lebens unzweideutig uns auf; wir können uns der einschneidenden Kraft der in ihm verborgenen göttlichen Wahrheit und dem Gerichte, das sie über unsere Gesinnungen und Gedanken übt, nicht entziehen, also auch mit Unkenntniß unsern Ungehorsam oder Abfall nicht entschuldigen. „Seele und Geist", niederes und höheres Seelenleben; „Gelenke und Mark", die mannigfaltigen Thätigkeiten des körperlichen Organismus, d. i. den ganzen Menschen durchdringt das göttliche Wort scheidend und richtend, was gut und was böse ist [7].

Diese Auffassung scheint uns vollkommen der pauliniſchen Anschauungs- und Ausdrucksweise, wie sie früher dargelegt worden ist, zu entsprechen; ψυχὴ καὶ πνεῦμα einerseits und ἁρμοὶ καὶ μυελοί anderseits bezeichnen einen ähnlichen Gegensatz in ethischer Beziehung, wie anderwärts νοῦς und σάρξ, oder ὁ ἔσω ἄνθρωπος und τὰ μέλη (Röm. 7,

Digitized by Google

14—25)[8]. Ueber die phyſiſche Beſchaffenheit und Wechſelbeziehung der genannten Elemente der menſchlichen Natur kann aus unſerer Stelle allein kein Schluß gezogen werden; ſie iſt in dieſer Beziehung nach dem ſonſtigen Sprachgebrauche des Apoſtels zu beurtheilen. Ganz ebenſo verhält es ſich mit dem zweiten, oben angeführten Ausſpruche.

[1] (Delitzſch), Commentar zum Briefe an die Hebräer. Leipzig 1857. S. 156.

[2] *Est.* Comm. in h. l.: Nominat apostolus ea, quae in nostris corporibus intima sunt, compages et medullas, ut hac velut metaphora doceat, nihil esse tam in animis nostris occultum et abditum, quod non scrutetur ac penetret Dei sermo . . .; compages quidem, id est cogitationes; medullas autem, hoc est intentiones. *Thom. Aq.* Comm. in h. l. (jedoch nur hypothetiſch, neben der wörtlichen Auffaſſung, ſ. u.): Vel per compages potest intelligi conjunctio, quae est inter partes animae ad invicem, ut inter animam et spiritum; — medulla autem potest intelligi illud, quod latet in ratione et sensualitate. *Conr. Lomb,* Comm. in Ep. ad Hebr. Ratisb. 1842. p. 82 sq.: Ἁρμοὶ in N. T. in plurali compages et commissurae ossium, illorum ligamenta, musculi et nervi, quibus os unum alteri ligatur. Μυελός medulla, omne quod intimum est, ita h. l. de intimis animi recessibus. Biſping, Erklärung d. Br. an die Hebr. S. 105: „Die beiden Genitive ἁρμῶν und μυελῶν ſind nicht dem ψυχῆς und πνεύματος coordinirt, ſondern ſubordinirt, und bezeichnen in einem vom Körper hergenommenen Bilde die innerſten, geheimſten Theile der Seele und des Geiſtes (vgl. das lateiniſche medulla animae)." Ebenſo Zill, Der Brief an die Hebräer. Mainz 1879. S. 189, und die proteſtantiſchen Erklärer de Wette, Bleek, Tholuck, Lünemann u. A.

[3] (Hofmann), Schriftbeweis. I, 259; ſ. Delitzſch a. a. O. S. 157.

[4] Vgl. *Chrys.* Hom. 7. in Ep. ad Hebr. 4: „Er zeigt hier, daß auch die Seele beſtraft wird, und daß es (das göttliche Wort) auch das Innerſte durchforſcht, und den ganzen Menſchen durchdringt (καὶ ὅλον δι' ὅλου διικνεῖται τὸν ἄνθρωπον)." Klee, Auslegung des Briefes an die Hebr. S. 100: „Ἁρμοὶ Gliederverbindungen . . . und μυελοί Mark, das Innerſte, ſteht zur Vervollſtändigung des Bildes von der allburchdringlichen Gewalt des Gotteswortes. Wie es den Geiſt ſcheidet, ſo den Leib, Bein von Bein trennend und in das Mark eindringend. In dieſer Durchdringung lediglich eine Zeichnung des Schreckens, welchen Gottes Drohungen einflößen, finden wollen, iſt durchaus unſtatthaft. Es iſt eine Verkündigung des ſtrengen, allburchdringlichen Gerichtes im umfaſſendſten Sinne des Wortes nach Unterſuchung, Urtheilung, Vollſtreckung nämlich, Verkündigung des gänzlichen Todes der Seele und des Leibes mit Anſpielung auf die abgefallenen meuteriſchen Israeliten, deren Gebeine in der Wüſte zerſtreut, deren Seelen vom Himmel ausgeſchloſſen blieben."

[5] Daher auch am Schluß des Verſes der ausdrückliche Hinweis auf die (verborgenen) Geſinnungen und Gedanken des Herzens. *Thom. Aq.* l. c.: Sciendum est autem, quod aliquid non potest penetrando pertingere ad aliquid propter duo. Unum est propter colligationem, aliud autem est propter inclusionem. Neutrum horum potest impedire verbum Dei. In nobis quidem sunt quaedam colligationes, scil. nervorum et arteriarum. Quaedam etiam sunt valde inclusa et occulta, sicut medullae quae in ossibus includuntur. Omnia autem ista divino prospectui manifesta sunt et subdita. Et ideo nihil

Digitized by Google

est ei difficile ad penetrandum. Unter dem „Worte Gottes" versteht der hl. Thomas den persönlichen göttlichen Logos. Ebenso Oekumen., Nikol. v. Lyra, Cajetan u. A.; vgl. dagegen Chrysost., Theodoret, Theophyl., Estius u. A.

[6] Röm. 1, 16; vgl. mit Is. 55, 10. 11.

[7] Man könnte diese Scheidung auch von der Wirksamkeit des göttlichen Wortes zur Umgestaltung des sittlichen Lebens des Menschen verstehen, welche ja vorzugsweise in einem Ausscheiden (Abtödten) der von Natur ihm innewohnenden Sündhaftigkeit, und ihrer auch gegen die wiederhergestellte Gnadenordnung sich geltend machenden Auswüchse, besteht. Doch ist die oben gegebene Erklärung dem vom Apostel gewählten Bilde und dem Zusammenhange mehr entsprechend.

[8] Dieser Vergleich ist nicht ganz zutreffend, weil dem angeführten Abschnitte des Römerbriefes eine andere Vorstellungsweise zu Grunde liegt. Dort wird nicht die innere Seite der menschlichen Natur (ψυχὴ καὶ πν.) der äußern Seite (ἁρμοὶ καὶ μυελοί) entgegengesetzt, sondern nur die im Innern des Menschen verborgenen Vermögen und Kräfte werden von einander unterschieden, sofern in ihnen eine entgegengesetzte sittliche Richtung sich geltend macht: νοῦς (dasselbe, was Hebr. a. a. O. πνεῦμα, sonst auch ψυχή heißt) und σάρξ oder ἁμαρτία ἐν σαρκί, d. i. die niedere Seelen- und Sinnenthätigkeit, sofern sie im Widerspruch mit der Vernunft und dem sittlichen Willen gedacht wird. Es ist das also nur eine Seite dessen, was der Apostel Hebr. a. a. O. sowohl mit ψυχή als mit ἁρμοὶ καὶ μυελοί bezeichnet, da es ja auch ein der Sittlichkeit nicht widersprechendes animalisches und sinnliches Leben gibt und geben soll. Vgl. 1 Thess. a. a. O. und oben S. 34 ff.

β) 1 Thess. 5, 23: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollkommen, damit ihr im Ganzen tadellos an Geist, Seele und Leib aufbewahrt werdet für die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi" (καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη).

Der Apostel spricht hier den Wunsch und die Hoffnung aus, es möchten seine Leser durch die Gnade Gottes allseitige Heiligung ihres Lebens empfangen, und so bei der Ankunft Christi in vollkommenster sittlicher Integrität und Gottgefälligkeit, an Geist, Seele und Leib, erfunden werden. Hier scheint es uns wieder am natürlichsten und ungezwungensten, πνεῦμα, ψυχή und σῶμα nur als eine rhetorische Beschreibung der bei allen menschlichen Lebensäußerungen entweder vereinzelt, oder in wechselseitiger Verbindung wirksamen Factoren (Geistesthätigkeit πνεῦμα, animalische oder Sinnenthätigkeit ψυχή, körperliche Thätigkeit σῶμα) anzusehen [1], wobei wiederum über die substanzielle Beschaffenheit und die Wechselbeziehung derselben nichts ausgesagt sein will. Der apostolische Ausspruch behält dann seine volle Bedeutung, wenn wir auch annehmen, πνεῦμα und ψυχή sollen nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern zwei verschiedene Seiten des einen geistigen Princips der gesammten Lebensäußerungen des Menschen bezeichnen [2].

Digitized by Google

[1] *Est.* Comm. in 1 Thess. 5, 23: Idcirco autem Apostolus ita studiose partes hominis recenset, ne quis existimaret, satis esse, si corporis mundities conservetur; cum imprimis necessarium sit, tam superiorem animae partem quam inferiorem, id est, mentem, voluntatem, sensus ipsos internos atque externos ab omni sorde peccati puros custodiri. Credibile est, dum nominat corpus, iterum tacite hortari ad castitatem servandam.

[2] *Thom. Aq.* Comm. in 1 Thess. 5, 23: Sciendum, quod haec (spiritus scil. et anima) non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam. In anima enim nostra sunt quaedam vires, quae sunt actus corporalium organorum, sicut sunt potentiae sensitivae partis. Aliae sunt, quae non sunt actus talium organorum, sed sunt abstractae ab eis, sicut sunt potentiae intellectivae partis. Et haec dicuntur spiritus, quasi immateriales et separatae aliquo modo a corpore, in quantum non sunt actus corporis, et dicuntur etiam mens (Eph. 4, 23). In quantum autem animat, dicitur anima, quia hoc est ei proprium. Et loquitur hic Paulus proprie. Nam ad peccandum tria concurrunt, ratio, sensualitas et executio corporis. Optat ergo, quod in nullo horum sit peccatum. Non in ratione; unde dicit *ut spiritus,* id est mens vestra, *servetur integer.* In omni enim peccato ratio corrumpitur, secundum quod omnis malus est ignorans. Item nec in sensualitate; unde dicit *anima.* Item nec in corpore, et ideo dicit *et corpus;* hoc autem fit sic, quando servatur immune a peccato. Vgl. Comm. in Hebr. 4, 12.

Zweiter Abſchnitt.

§ 10.

Die Quelle der allgemeinen Sündhaftigkeit. Die Erbſünde.

1. Unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern iſt Paulus der einzige, welcher nicht bloß die Thatſache der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit mit Nachdruck betont [1], ſondern auch die derſelben zu Grunde liegende letzte Urſache aufweiſt.

Die allgemeine Herrſchaft der Sünde in der Menſchheit iſt ihrem letzten Grunde nach auf eine gemeinſame Quelle zurückzuführen. Dieſe iſt die erſte[2] perſönliche Sünde[3] (παράπτωμα, παράβασις Röm. 5, 14. 15), der Ungehorſam (παρακοή V. 19) Adam's, des Stammvaters des ganzen Geſchlechtes (Apg. 17, 26). Mit ihr trat die Sünde[4] überhaupt zuerſt ein in die Welt (V. 12: εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν)[5]. Indem aber Adam ſündigte, wurden dadurch zugleich Alle, die ſeines Geſchlechtes ſind, zu Sündern gemacht[6] (V. 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί). Sie befinden ſich Alle, indem ſie in das Geſchlecht Adam's eintreten, von Natur, in einem Gott mißfälligen ſittlichen Zuſtande (Eph. 2, 3: φύσει τέκνα ὀργῆς)[7].

Digitized by Google

[1] Vgl. 1 Joh. 1, 8; Joh. 3, 2; Jak. 3, 2.

[2] Dieser Zusatz ist sowohl durch den ganzen Zusammenhang, wie durch den sprachlichen Ausdruck des betreffenden Abschnittes des Römerbriefes (5, 12—19) hinlänglich exegetisch begründet. Vgl. V. 14; 1 Kor. 15, 22. Die dogmatische Bedeutung dieses Zusatzes erklärt Thomas von Aquin mit den Worten: Licet primum peccatum primi parentis per originem traducatur in posteros, alia tamen ejus peccata, vel etiam aliorum hominum in filios non traducuntur, quia per solum primum peccatum sublatum est bonum naturae, quod erat per originem naturae traducendum. Per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transit ad alios posteros; et inde etiam est, quod, quamvis peccatum Adae deletum fuerit per suam poenitentiam juxta illud Sap. 10, 2: *Eduxit illum a delicto suo*, non tamen ejus poenitentia delere potuit peccatum posterorum, quia eius poenitentia fuit per actum personalem, qui ultra ejus personam non se extendebat. Et propter hoc est unum tantum originale peccatum, quia solus defectus consequens primum peccatum originaliter derivatur ad posteros. Comm. in Rom. 5, 12.

[3] Vgl. Aberle, Ueber Röm. 5, 12—14. Tüb. theol. Quartalschr. 1854, 458.

[4] ἡ ἁμαρτία, d. i. „die reale Sünde in genere". Aberle a. a. O. S. 457. Wohl weniger zutreffend *Beelen*, Comm. in Ep. ad Rom. p. 148: Articulus ibi *demonstrat* unicum illud in suo genere peccatum, de quo hic sermo erat futurus . . . Hoc ergo naturae peccatum, quod in primo sui ortu homo contrahit, ideoque *originale* dicitur, hic ab Apostolo vocatur ἡ ἁμαρτία. Diese Bedeutung der ersten Sünde wollte der Apostel ja hier erst (am Schlusse des Verses) darlegen; er konnte daher nicht schon sogleich im Anfange seiner Rede darauf hinweisen oder sie als bekannt voraussetzen.

[5] Röm. 5, 12: „Demnach, wie (ὥσπερ) durch Einen Menschen die Sünde in die Welt eintrat (ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε), und durch die Sünde der Tod, und so auf alle Menschen der Tod überging, weil Alle gesündigt hatten (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)" . . . Es fehlt der Nachsatz, oder das zweite Glied des mit ὥσπερ eingeleiteten Vergleiches. Dem Gedanken nach ergibt sich die Ergänzung aus V. 14 und 19. Vgl. *Orig.* Comm. in Ep. ad Rom. V, 1: Ubi enim dicitur *propterea sicut*, necessarium videtur quod addi debeat adimpletio quaedam, ut et ipse in nonnullis aliis locis scribit, verbi gratia, cum dicit, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (1 Cor. 15, 22). Hic autem cum dixerit, *sicut per unum hominem peccatum introivit in mundum et per peccatum mors*, . . . non retulit, ut diceret verbi causa: *ita et per unum hominem justitia introivit in hunc mundum, et per justitiam vita* . . . Hoc enim videbatur propositi eloquii sensus expetere, secundum ea quae in aliis ipse proloquitur. Neque enim multum differt illud quod alibi dicit: *Sicut enim in Adam omnes moriuntur* (1 Cor. l. c.), et quod hic dicit, *propterea sicut per unum hominem* . . .; et iterum quod dixit, *ita et in Christo omnes vivificabuntur* (1 Cor. l. c.), nihil differt ab eo sensu, quem supra deesse elocutioni diximus et intellectui legentis relictum. V. 14 (u. S. 57). V. 19: „Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht werden" (δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί). Das διὰ τοῦτο (V. 12) bedeutet nach dem Zusammenhange (s. u.): Wenn Christus, wie V. 1 bis 11 beschrieben worden, der Urheber und Mittler des menschlichen Heiles ist, so steht er in einer ähnlichen

Digitized by Google

Beziehung zur Menſchheit wie Adam. Durch die Sünde des letztern waren zugleich alle ſeine Nachkommen in Sünde und Tod verſtrickt worden, Chriſtus hat für alle Menſchen Gnade und ewiges Leben erwirkt.

Tolet. Comm. in Rom. 5, 12: Similitudo est in modo reparationis et eversionis humanae in eo, quod sicut *Unus* reparavit, ita *Unus* evertit humanum genus. Paulus autem hanc posteriorem partem similitudinis non expressit; non enim addidit, *ita per unum hominem justitia intravit,* sed tamen aliis verbis eam indicavit; nam post expositam partem Adae adjunxit (v. 14), *qui est forma futuri,* ac si diceret: ita per *unum* futurum hominem, qui Christus est, intravit justitia et vita in omnes. Vgl. *Orig.* Comm. in Ep. ad Rom. (u. S. 58).

In der Vulgata iſt ὁ κόσμος wie gewöhnlich mit *hic* mundus wiedergegeben: in *hunc* mundum i. e. in orbem *terrarum* pecc. intravit. Dieſe Ueberſetzung bildet ein ganz zutreffendes Interpretament unſerer Stelle. In dieſe irdiſche Schöpfung trat die Sünde durch Adam's Fall erſt ein; daß ſie in der überirdiſchen Schöpfung früher vorhanden geweſen ſei, deutet auch Paulus an 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14. — Auch Weish. 2, 24 vgl. m. V. 23 und 25 bedeutet κόσμος ſoviel als orbis terrarum (Vulg.).

[6] Daß dieſes wenigſtens pauliniſche Lehre ſei, wird ſelbſt von rationaliſtiſchen Theologen anerkannt. Vgl. z. B. de Wette z. V. 12: „Der Exeget kann nicht darüber zweifelhaft ſein, daß der Apoſtel die Verbreitung ſowohl der Sünde als des Todes von Adam her auf die Menſchen lehre.“ Zu V. 19 bemerkt de Wette, κατεστάθησαν heiße nicht: „ſie ſind als Sünder behandelt worden, oder als Sünder erſchienen“; der Gedanke ſei vielmehr: „ſie ſind (nicht etwa bloß durch Zurechnung) wirklich Sünder geworden.“ — Die unglücklichſte Umgehung des in κατεσταθ. ſo beſtimmt ausgeſprochenen Dogma's hat wohl Uſteri verſucht, wenn er erklärt, Röm. 5, 19 beſage „weiter nichts, als daß ſchon in der Sündhaftigkeit Adam's, die ſich in der Uebertretung eines poſitiven Gebotes zuerſt als wirkliche, bewußte Sünde kund gab (εἰσῆλθεν V. 12?), die Sündhaftigkeit der ganzen menſchlichen Natur zum Vorſchein gekommen; daß in der Sünde des Anfängers des menſchlichen Geſchlechtes die Sündhaftigkeit des ganzen Geſchlechtes ſchon mitgeſetzt, durch ſie vermittelt und bedingt ſei“. A. a. O. S. 27. Vgl. dagegen Meßner a. a. O. S. 214.

[7] Es dürfte zweckmäßig ſein, den Zuſammenhang, in welchem der an dieſer Stelle vorzüglich zu berückſichtigende Abſchnitt des Briefes an die Römer (5, 12 ff.) ſich findet, in Kürze anzugeben. Nachdem der Apoſtel in den drei erſten Kapiteln des Briefes die apologetiſche Grundlage ſeines Hauptſatzes, daß das Evangelium eine Gotteskraft ſei zum Heile für Jeden, der da glaube, den Juden und auch den Heiden (1, 16), den Beweis der allgemeinen Erlöſungsbedürftigkeit, entwickelt, und die in Chriſto aufgerichtete univerſale Heilsordnung in einigen Hauptlinien gezeichnet hat (3, 21 ff.), weiſt er (K. 4) nach, wie ſich das ungläubige Judenthum mit Unrecht auf die altteſtamentliche Heilsordnung der chriſtlichen gegenüber berufe und angeblich zurückziehe, indem jene, richtig aufgefaßt, in ihrem Weſen von der des Neuen Bundes nicht verſchieden ſei. Dann richtet Paulus (K. 5) ſeinen Blick auf das in Chriſto der Menſchheit erworbene Heil ſelbſt; zunächſt will er das gläubige Vertrauen ſeiner Leſer ſtärken, indem er die Gewißheit jener Heilsbegründung darlegt. Der Gedankengang läßt ſich folgendermaßen angeben: Wie dürften wir daran zweifeln, daß wir durch Chriſtus zum vollen Erbe des Heiles gelangen werden,

Digitized by Google

da wir ja schon durch den Glauben an ihn eine so wunderbare und beseligende Umwandlung unseres Innern durch die Hoffnung, die Liebe und Hingabe an Gott, erfahren haben (V. 2—5)? Und ferner hat sich ja Christus für uns geopfert, — worin der Grund und Anfang unseres Heiles liegt, — da wir Sünder und Gottes Feinde waren. Wenn unter solchen Verhältnissen Gottes Liebe sich so wunderbar gegen uns erwies, wie sollte dann nicht jetzt, da die Menschheit mit Gott *versöhnt ist durch Christus*, Gottes Huld in vollem Maß uns zu Theil werden, und zwar durch denselben, nun in göttlicher Herrlichkeit lebenden Christus (V. 6—11)? Der Schwerpunkt dieser letzten Betrachtung liegt offenbar in der Stellung, welche Christus durch sein Sühnopfer (V. 11 vgl. m. 3, 24. 25) und sein Mittleramt zum *Menschengeschlechte* einnimmt. Diese Stellung nun hatte der Apostel bis dahin nur angedeutet (a. a. O.; 4, 25); jetzt will er sie eingehender erklären. Es geschieht so (V. 12 ff.), daß er Christus, den Urheber des Heiles, mit Adam, dem Stammvater des Geschlechtes, vergleichend, es hervorhebt, wie auch in letzterm in Bezug auf die Heilsfrage eine Stellvertretung oder ein vermittelnder, wirksamer Einfluß bezüglich des ganzen Geschlechtes stattgefunden habe. Aehnlich wie Adam verhalte sich Christus zur Menschheit. Habe in Adam die Quelle der Sünde und des ewigen Verderbens sich geöffnet, die zu Allen und zu Jedem fortströme, so auch in Christus die Quelle der Gerechtigkeit und des Heiles für Alle und für Jeden.

2. Wie zum Beweise für diese Wahrheit und zur Erläuterung derselben beruft sich der Apostel auf die Erfahrungsthatsache[1], daß der *Tod, die Folge der Sünde*, von Adam auf alle Menschen übergegangen sei (V. 12: εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν).

Auch der Tod (d. i. das erfahrungsmäßige allgemeine Gesetz desselben) ist erst durch die Sünde Adam's in die Menschheit eingetreten (V. 12: καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον); und zwar besteht ein wahrer Causalnexus zwischen der *Sünde Adam's* und *dem allgemeinen Gesetze des Todes* in der Menschheit[2]. Dieses hat aber seinen Grund darin, daß auch die Ursache des Todes, die Sünde, von Adam aus und durch ihn über alle Menschen sich verbreitet hat. „Und so" (καὶ οὕτως), d. h. wegen des im vorhergehenden Satzgliede ausgesprochenen Causalnexus zwischen Sünde und Tod des Menschen überhaupt, „ging *der Tod* von Adam auf alle Menschen über"; und dieses wiederum, „weil eben Alle *gesündigt hatten*" (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον), d. i. (nach V. 19) zu Sündern gemacht worden waren in und durch Adam[3].

[1] *F. X. Patritius*, Commentationes tres. Rom. 1851. Commentatio secunda de pecc. origin. propagatione a Paulo descripta p. 36: Adparet autem mortem originali huic peccato ut effectum caussae a Paulo adtribui, quo, quum effectus certissimus sit ac manifestissimus, caussam quoque certissimam esse concludat.

[2] Röm. 5, 15: „Kraft der Sünde des Einen (Adam) starben (verfielen dem Tode) die Vielen (alle Menschen)." V. 17: „Kraft der Sünde des Einen herrschte

Digitized by Google

der Tod durch den Einen." Vgl. V. 14; 8, 10. Ebenso bestimmt lautet 1 Kor. 15, 21: „Denn durch einen Menschen ist der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung von den Todten. (22) Gleichwie nämlich in Adam (ἐν τῷ Ἀδάμ) Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht werden." Aus dieser Parallelstelle bewies der hl. Augustinus gegen die Pelagianer, daß auch Röm. 5, 12 vom leiblichen Tode, nicht (wie jene behaupteten) von dem geistigen Tode der Sünde die Rede sei. De pecc. mer. et rem. I, 8. 8: Hanc illi (Pel.) mortem, non corporis, sed animae intelligi volunt, quasi aliud dictum sit ad Corinthios, *per hominem mors*, ubi omnino animae mortem accipere non sinuntur, quia de resurrectione corporis agebatur, quae morti corporis est contraria. Ideo etiam sola mors ibi per hominem facta commemorata est, non etiam peccatum, quia non agebatur de justitia, quae contraria est peccato, sed de corporis resurrectione, quae contraria est corporis morti.

[3] *Aug.* l. c. 10, 11: Deinde quod sequitur, *In quo omnes peccaverunt*, quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dictum est! Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo omnes peccaverunt: certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. Si autem non peccatum, sed ille unus homo intelligitur, in quo uno homine omnes peccaverunt, quid etiam ista est manifestatione manifestius? Wenngleich die Uebersetzung des ἐφ ᾧ a. a. O. mit „in welchem", d. i. dem einen Menschen, Adam, grammatisch unzulässig ist, so ist mit derselben doch nach V. 19 der Sinn der Worte genau getroffen. Ἐφ' ᾧ (Vulg. in quo, welches ebenfalls „nicht nur als Relativpronomen, sondern auch als Conjunction = in eo quod aufgefaßt werden kann", Aberle a. a. O. S. 461) ist, wie auch 2 Kor. 5, 4, in ἐπὶ τούτῳ ὅτι aufzulösen und mit propterea quod, dadurch daß oder weil, zu übersetzen. Wie nämlich οὕτως auf das Vorhandensein eines Zusammenhanges zwischen der Sünde Adam's und dem Gesetze des Todes in der Menschheit im Allgemeinen zurückweist, so erklärt und begründet der mit ἐφ' ᾧ angeknüpfte Satz diesen Zusammenhang durch Angabe der Mittelursache: Der Tod kam über Alle, weil die Sünde über Alle kam. Vgl. die gründliche Erörterung dieser Stelle bei *Patritius* l. c. p. 26 ss.; *Beelen*, Comm. in Ep. ad Rom. p. 143 ss., woselbst auch die älteren Erklärungsversuche eingehend besprochen werden; Aberle a. a. O. S. 453 ff.; ferner die Commentare von Klee, Reithmayr u. A. z. d. St. Eine Uebersicht der vielen Erklärungsversuche neuerer protestantischer Exegeten s. bei de Wette, Tholuck, Meyer, Mangold z. d. St., und in Herzog's Real-Encyklop. XV, 210 ff.

3. Ausdrücklich wehrt der Apostel die Vorstellung ab, als sei der ursächliche Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und der Sündhaftigkeit seiner Nachkommen ein bloß äußerlicher und zufälliger, z. B. durch bloße Nachahmung der Sünde des Stammvaters vermittelter[1]. Dieser Einwand hätte sich leicht auf Grund des mosaischen Gesetzes nahelegen können, welches viele Uebertretungen mit der Todesstrafe bedrohte, während andere Aussprüche der Offenbarung den Tod überhaupt als Strafe der Sünde darstellten (z. B. Deut. 24, 16;

Digitized by Google

Ez. 18, 20). Nehmen wir an, daß dem Apostel diese Möglichkeit vorschwebte, so erklärt sich die Form, in welcher er dem bezeichneten Einwande begegnet. Es wäre denkbar, so erörtert Paulus, daß die eigenen actuellen Sünden der Menschen die Allgemeinheit des Todes begründeten, wenn ein positives und allgemeines Gesetz Gottes (ein νόμος) jede Sünde mit der Strafe des Todes belegt hätte. Nun war freilich schon vor der Periode der mosaischen Gesetzgebung die Sünde in der Welt herrschend; ein solches Strafgesetz aber gab es nicht; also konnten auch die persönlichen Sünden der Menschen die Ursache des auch damals herrschenden allgemeinen Todesgesetzes nicht sein (V. 13). Wohl aber hatte, wie wir beifügen können, Gott die erste Sünde des Menschen mit dem Tode bedroht (Gen. 2, 17). Dazu kommt, daß während derselben Weltperiode auch diejenigen dem Gesetze des Todes unterworfen waren, welche einer persönlichen Thatsünde, ähnlich wie Adam, sich nicht schuldig gemacht hatten (V. 14). Es muß also in der Sünde Adam's die Ursache ihres Todes gelegen haben[2]; und somit ist der Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und der allgemeinen Herrschaft der Sünde und des Todes in der Menschheit ein innerer und nothwendiger. Er gründet sich in der Stellung des Stammvaters zum ganzen Geschlechte, und wir haben die natürliche Fortpflanzung als die Vermittlung desselben zu denken (Eph. 2, 3; Ps. 50, 7; Job 14, 4). Aus eben diesem Grunde endlich ist der erste Adam, indem er Sünde und Tod über seine ganze Nachkommenschaft brachte, ein Vorbild des zweiten Adam, Christus, welcher Gnade und Leben für die ganze Menschheit erwarb (V. 14. vgl. m. 1 Kor. 15, 21. 22. 45)[3].

[1] Röm. 5, 13: „Bis zum Gesetze nämlich war Sünde in der Welt; Sünde aber wird nicht angerechnet, wo es kein Gesetz gibt (ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου). (14) Es herrschte aber der Tod von Adam bis auf Moses auch über diejenigen, welche nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adam's sündigten, der ein Vorbild des Zukünftigen ist." Der Sinn des Axioms, auf welches der Apostel (V. 13) seinen Beweis gründet, ἁμαρτία οὐκ ἐλλογ. κτλ., kann nicht sein, „Sünde wird überhaupt dem Menschen nicht angerechnet zu Schuld und Strafe, wenn es kein sie verbietendes Gesetz gibt"; denn in diesem Falle stützte sich der Apostel auf die von ihm selbst im ersten Theile des Briefes (K. 1. 2) als undenkbar ausgeschlossene Annahme, daß der Mensch ohne die positive göttliche Offenbarung eines seine Verantwortlichkeit begründenden Sittengesetzes (νόμος) ermangelte. Wir müssen also οὐκ ἐλλογεῖται und μὴ ὄντος νόμου in einem beschränkteren Sinne, entsprechend dem hier bekämpften Einwande, fassen: Die Sünde wird nicht angerechnet zu einer bestimmten Strafleistung, wenn es kein diese normirendes Gesetz gibt; oder, man kann nicht behaupten, die Sünde ziehe irgend eine bestimmte Strafe nach sich, z. B. den Tod, wenn man nicht ein positives Strafgesetz Gottes dafür aufzuweisen

Digitized by Google

hat. — Daß die Sünde im Allgemeinen die Strafgerechtigkeit Gottes herausfordere, konnten freilich auch die Heiden erkennen (1, 32); aber es wäre diese Erkenntniß jedenfalls auch auf jene Allgemeinheit beschränkt geblieben.

[2] Der Apostel bezweckt in der angezogenen Stelle nur, die Wahrheit festzustellen, daß die Sünde Adam's für alle seine Nachkommen Ursache der Sünde und des Todes war. Hingegen liegt die Frage dem Zusammenhange durchaus fern, ob die persönlichen Sünden der einzelnen Menschen als Mitursache ihres Todes anzusehen seien. Dennoch will man die Entscheidung dieser Frage in unserer Stelle finden. So sagt z. B. Meßner a. a. O. S. 216: „Gibt nun auch die Beziehung des ἐφ' ᾧ auf θάνατος keinen befriedigenden Sinn, so werden wir mit Neander (a. a. O. Thl. 2. S. 672. Anm.) nach Paulus als die erste ursprüngliche Causalität des Todes aller Menschen die Sünde Adam's, als die secundäre Ursache das Sündigen der einzelnen Menschen (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) bezeichnen." Man vgl. dagegen die bestimmten Aeußerungen V. 14. 15 u. 17.

[3] *Orig.* Comm. in Ep. ad Rom. V, 1: Nescio sane, quomodo quis possit et praevaricationem ejus, et peccatum, et hoc quod mors per ipsum in omnes homines pertransiit, in formam Christi coaptare, nisi forte *ex contrariis*, ut idem Apostolus in superioribus exponit, cum dicit: Sicut enim per unum hominem etc. (Rom. 5, 12) et iterum: Sicut enim per inobedientiam unius hominis etc. (Rom. 5, 19). — Mit Röm. 5, 12 ff. steht das über die Priorität der Sünde Eva's 1 Tim. 2, 14 vgl. m. 2 Kor. 11, 3; Sir. 15, 33 Gesagte nicht in Widerspruch. „Denn allerdings beging Eva zuerst eine Sünde und Adam nahm an derselben Theil, weßwegen denn auch Eva als Urheberin der Sünde dargestellt werden kann (a. a O.). Allein hier (in der im Römerbr. a. a. O. beregten Frage) kommen Adam und Eva nicht als Individuen, sondern als Stammeltern des menschlichen Geschlechtes in Betracht, und in dieser Beziehung ist die Versündigung Adam's als des Hauptes der ehelichen Verbindung zwischen ihm und der Eva entscheidend, so daß, wenn die Sünde nicht als individuelle Thatsache, sondern als etwas im ganzen Geschlechte Herrschendes betrachtet wird, dieselbe auf Adam als ihren Urheber zurückgeführt werden muß." Aberle a. a. O. S. 456 f. Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. II, 1. Q. 81. a. 5. vgl. m. a. 1. 4. Zu Sir. 25, 33 (A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur) vgl. *Bellarm.* De amiss. gr. et statu pecc. IV, 13: Aliud est, *per* illam, aliud *in* ista; per illam morimur, quia illa occasionem peccandi viro suo praebuit, unde mors consecuta est; at non in illa, sed in Adam omnes moriuntur, quia non Hevae, sed Adae peccatum commune fuit omnibus, et ideo illo peccante, omnes in illo peccavimus, et illo moriente, omnes in illo mortui sumus. Adam war, entsprechend seiner natürlichen Stellung und Würde dem Weibe und seiner ganzen Nachkommenschaft gegenüber, so auch bezüglich der übernatürlichen Gnadenordnung von Gott zum Haupte und Repräsentanten der ganzen Menschheit erhoben worden; darum war seine That entscheidend für das ganze Geschlecht bei der Prüfung, welcher Gott die Menschheit im Paradiese unterwarf. Vgl. Simar, Lehrb. der Dogmatik. S. 357. Zu 1 Tim. 2, 14 (Adam non est seductus — οὐκ ἠπατήθη —; mulier autem seducta in praevaricatione fuit) vgl. *Aug.* Civ. XIV, 11. 2: Non enim frustra dixit Apostolus, *Sed et Adam non est seductus* . . .: nisi quia illa quod ei serpens locutus est, tanquam verum esset, accepit, ille autem ab unico noluit consortio dirimi, nec in communione peccati; nec ideo minus reus, sed sciens prudensque peccavit. Ebenso *Thom. Aq.* Summa th. II. 2. Q. 163. a. 4.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Das Wesen und die Folgen der Sünde.

§ 11.

Uebersicht.

1. Den sittlichen Zustand des unerlösten Menschen bezeichnet Paulus im Allgemeinen als ἀδικία und ἀσέβεια, Ungerechtigkeit, Gottlosigkeit[1]; die unter der Herrschaft der Sünde Lebenden heißen ἄδικοι, ἀσεβεῖς, ἀσθενεῖς, ἀδόκιμοι[2]. Alle diese Ausdrücke deuten schon in ihrer Form eine durch die Sünde bewirkte Depravation an. Welcher Art diese sei, bestimmt der Apostel näher, indem er in einer Reihe mannigfaltiger Züge die Stellung des gefallenen Menschen zu Gott, die Beschaffenheit seiner Natur und die Beziehung der Sünde des Menschen zu den übrigen Reichen der Schöpfung beschreibt. Aus der Zusammenstellung dieser Momente wird sich zugleich die paulinische Anschauung von dem Wesen der Sünde erkennen lassen.

[1] Röm. 1, 18; 3, 5; 6, 13. Tit. 2, 12.

[2] Röm. 4, 5; 5, 6. 1 Tim. 1, 9. Apg. 24, 15. 1 Kor. 6, 1. 2 Kor. 13, 5; vgl. m. Röm. 1, 28; Hebr. 6, 8. 9.

2. Bezüglich der paulinischen Terminologie ist zu bemerken, daß ἁμαρτία sowohl die Thatsünde als die habituelle Sünde bezeichnet (Röm. 5, 12 ff.; 7, 8 ff.); παράπτωμα ist die Uebertretung eines Gebotes oder Verbotes, als Abfall von der durch Gott gesetzten sittlichen Ordnung; παράβασις die Uebertretung der im Gesetze Gottes bezeichneten Richtschnur des sittlichen Lebens. (Röm. 4, 15. 25; 5, 14; Gal. 3, 19; 6, 1; Eph. 2, 1. 5 u. s. f.)

§ 12.

Das Verhältniß des Sünders zu Gott.

1. Die Lage, in welcher sich der Mensch in Folge der allgemein herrschenden Sünde Gott gegenüber hienieden befindet, beschreibt Paulus (Röm. 3, 23) mit den Worten: „Alle haben gesündigt, und ermangeln der Herrlichkeit Gottes“[1]; d. h. die ganze Menschheit ermangelt des Wohlgefallens, der Anerkennung von Seiten Gottes; also der höchsten Auszeichnung, die überhaupt dem Geschöpfe eignen kann. Mittelbar bezeichnet der vom Apostel gebrauchte Ausdruck die Gnade, welche die Sünde dem Menschen raubte (s. n. 2).

Digitized by Google

[1] Πάντες γὰρ ἥμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Häufig nimmt man δόξα für gleichbedeutend mit καύχησις (V. 27 vgl. m. 1 Theſſ. 2, 20) und überſetzt: „Alle ermangeln des Rühmens vor Gott", d. i. ſie dürfen nicht auf eigene Gerechtigkeit oder Sündeloſigkeit pochen. Dieſe Auffaſſung iſt gewiß dem Zuſammenhange vollkommen entſprechend. Jedoch ſcheint uns die ſchon von Chryſoſtomus (Hom. VII. in ep. ad Rom.) gegebene Erklärung, „ſie ermangeln der Ehre oder Auszeichnung von Seiten Gottes, wie ſie dem nicht ſündhaften Menſchen eigen ſein würde", dem ſonſtigen bibliſchen Sprachgebrauche und der Vorſtellungsweiſe des Apoſtels (δόξα τοῦ θεοῦ iſt ein ähnlicher Ausdruck wie δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ; V. 22 vgl. m. 1, 17. Joh. 5, 44; 12, 43), endlich dem Begriffe von ὑστερεῖσθαι näher zu kommen. Vgl. unten n. 2 und die beiden erſten Anmerkungen. *Beelen* l. c. p. 95: Ἡ δόξα τοῦ θεοῦ intelligitur gloria illa quam habet qui justificatus est *ex fide*. Talis a Deo probatur, eaque approbatio approbati *gloria* est quae illi obtingit *a Deo*, quam illi dat Deus. Itaque Genitivus τοῦ θεοῦ est *Genitivus originis*.

2. Anderſeits lehrt der Apoſtel, die von Gott zu verleihende „Herrlichkeit" (δόξα) und die Aufnahme in „Gottes Reich und Herrlichkeit" werde der ewige Lohn der Gerechten ſein[1]; es ſei eine Frucht des Erlöſungswerkes Chriſti, daß jene Güter dem Menſchen wieder zugänglich geworden[2], und dieſer gewinne ein Anrecht auf dieſelben in Kraft der Rechtfertigung und Zutheilung des heiligen Geiſtes (Röm. 5, 2—10. 17. 21; 6, 23; 8, 15—17. Eph. 1, 14). Hieraus ſchließt man mit Recht, daß auch die δόξα τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 23), welche durch die Sünde für den Menſchen verloren ging, das Bild Gottes im Menſchen, eine von Gott geſchenkte Gnade der Gerechtigkeit und Heiligkeit (δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης)[3] war, verbunden mit dem Anrechte auf die himmliſche Verherrlichung und Seligkeit.

[1] 1 Theſſ. 2, 12: „Daß ihr Gottes würdig wandeln möget, der euch zu ſeinem Reiche und zu ſeiner Herrlichkeit berufen hat (εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν)." Vgl. Röm. 2, 7. 10.

[2] Röm. 5, 2: „Durch welchen (Chriſtus) wir vermittelſt des Glaubens auch Zutritt erlangt haben zu dieſer Gnade, in welcher wir ſtehen, und uns rühmen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ)." Vgl. 8, 18. 21. Eph. 1, 18: „Daß ihr einſehet, welches die Hoffnung ſeiner Berufung ſei, und welches der Reichthum der Herrlichkeit ſeiner Erbſchaft in den Heiligen." Kol. 1, 27 heißt Chriſtus ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Vgl. 3, 4. 2 Kor. 4, 17. Hebr. 2, 10.

[3] Eph. 4, 20: „Ihr aber habt Chriſtum nicht ſo kennen gelernt, (21) wenn ihr anders ihn gehört, und euch durch ihn habt belehren laſſen, ſowie es Wahrheit in Jeſu iſt, (22) abzulegen in Anſehung des frühern Wandels den alten Menſchen, der durch des Irrthums Lüſte verderbt wird; (23) euch hingegen zu erneuern im Geiſte eures Gemüthes (ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν), (24) und den neuen Menſchen anzuziehen, der nach Gott geſchaffen iſt, in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit (τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας)." Kol. 3, 9: „Ziehet aus den alten Menſchen mit ſeinen Werken, (10) und

Digitized by Google

ziehet an den neuen, der da erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat (τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν)." Daß der Apostel in den beiden angeführten Stellen den übernatürlichen Gnadenstand des ersten Menschen direct beschreiben wolle, wird zwar oft behauptet; jedoch hat die Exegese ihre wohlbegründeten Bedenken dagegen zu erheben. Schon Estius sagt: Alii per novum hominem significari putant primum hominem Adam, qualis a Deo creatus est, nimirum rectus et integer. Verum consideranti phrasim apostolicam et alia loca, quae sunt Rom. 6, 4. 6. 11 et Col. 3, 9. 10, cum isto conferenti magis apparet, novum hominem ab Apostolo dici unumquemque hominem, quatenus renovatus est per gratiam Dei. Quae renovatio hic et alibi nomine creationis intelligitur. Comm. in Eph. 4, 24. Vgl. Comm. in Col. 3, 9. 10.

3. Bestimmter noch stellt sich das Wesen der Sünde dar, indem der Apostel lehrt, der Mensch sei in Folge derselben ungerecht (ἄδικος), der ἀδικία verfallen, d. h. mit andern Worten, er sei der rechten sittlichen Beschaffenheit beraubt, die er nach Gottes Willen besitzen sollte (δικαιοσύνη). Auf Grund dessen ist er ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Mißfallens [1]; das frühere Verhältniß der Freundschaft und des Friedens mit Gott ist in Feindschaft umgewandelt (Röm. 5, 10; vgl. m. Eph. 1, 10; Kol. 1, 20). Alles dieses ist durch des Menschen eigenes, freies Verschulden geschehen; er hat sich von Gott abgewandt, ist gottvergessen (ἀσεβής) geworden; eine Thatsache, die im Heidenthume ihren Culminationspunkt erreichte (Röm. 1, 18 ff.), weßhalb Paulus die Heiden auch geradezu „gottlos", ἄθεοι nennt (Eph. 2, 12) [2]. Die Sünde begründet also, weil sie aus dem freien Willen des Menschen entspringt, eine Schuld desselben vor Gott; er ist um ihretwillen der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen (ὑπόδικος τῷ θεῷ Röm. 3, 19; vgl. m. 1, 18—23; Gal. 3, 10) [3].

[1] Röm. 1, 18; 2, 5. 8; 8, 7. 8. Eph. 2, 3.

[2] Auf demselben Grunde beruht es, daß im jüdischen Hellenismus ἀσεβής schlechthin zur Bezeichnung des Heiden (im Gegensatz zu εὐσεβής, dem jüdischen Ehrennamen) gebraucht wird; z. B. 1 Makk. 3, 15: Καὶ ἀνέβη μετ' αὐτοῦ παρεμβολὴ ἀσεβῶν ἰσχυρὰ βοηθῆσαι αὐτῷ, καὶ ποιῆσαι τὴν ἐνδίκησιν ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ. 9, 73: Καὶ ἤρξατο Ἰωνάθαν κρίνειν τὸν λαὸν, καὶ ἠφάνισε τοὺς ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραήλ. Vgl. 2 Makk. 8, 2. (Schleußner), Nov. thes. s. v. h. (Wetstein) z. Röm. 4, 5. Eine Parallele hierzu bildet der Gebrauch von ἄνομος, Apg. 2, 23.

[3] Wir haben in Vorstehendem nicht unterschieden zwischen der persönlichen Sünde des einzelnen Menschen und der nach der Lehre des Apostels dem ganzen Geschlechte durch den Stammvater vermittelten Sünde. Paulus selbst macht nämlich diese Unterscheidung nicht, wo er die Folgen der Sünde bespricht; wie er ja überhaupt nicht den Menschen in abstracto, sondern in seiner geschichtlich gegebenen Lage und Beziehung zu Gott in Betracht zieht. Man vgl. Eph. 2, 3. Röm. 1, 18; 2, 5; 6, 23.

Digitized by Google

4. Gott muß nämlich kraft seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit ein verdammendes Urtheil über den sündigen Menschen fällen; vollzieht er diesen Rechtsspruch (δικαίωμα Röm. 1, 32), so ist ewiges Verderben des Menschen Antheil (Röm. 2, 2. 8. 12; 5, 16. 18).

Wenn Gott dieses Gericht nicht sofort an dem Sünder ausübt; wenn er insbesondere in der vorchristlichen Weltperiode die fortschreitende Entwicklung des Sündenlebens in der Menschheit duldete, und der Allgemeinheit der Sünde nicht eine ebenso umfangreiche und adäquate Offenbarung seiner strafenden Gerechtigkeit entgegenstellte, so hat das seinen Grund in einem ewigen Rathschlusse des göttlichen Erbarmens (χρηστότης). Dem einzelnen Sünder erweist Gott seine Langmuth und Barmherzigkeit, indem er ihm Zeit zur Umkehr und Buße vergönnt; dem Gerichte Gottes wird darum doch Niemand entgehen (Röm. 2, 3 ff.; 1 Thess. 1, 10). Der Menschheit im Ganzen aber schonte Gott während der genannten Welt- und Offenbarungsperiode [1] in dem angegebenen Sinne, um die im ewigen Rathschlusse seines Erbarmens festgesetzte Offenbarung seiner Gerechtigkeit in Christo vorzubereiten; eine Offenbarung seiner Gerechtigkeit, die zugleich der vollkommenste Erweis seiner Heiligkeit und Liebe sein sollte (Röm. 3, 26; Eph. 1, 7 ff. s. u. § 23).

Dennoch blieb, wie schon angedeutet worden ist, die strafende Gerechtigkeit Gottes in der vorchristlichen Weltperiode der Sünde gegenüber nicht gänzlich verborgen. Ihr Dasein und ihre Rechte wurden nicht bloß dem Menschen durch sein sittliches Bewußtsein, durch Aussprüche der Vernunft und des Gewissens, innerlich bezeugt (Röm. 1, 32; 2, 14. 15); sie hat sich auch thatsächlich auf äußere Weise in der Menschheit kund gethan [2].

[1] Wegen der von Gott in dieser Zeit zugelassenen Entwicklung der Sünde heißt sie „die Periode der Langmuth" (ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 25); das Verhalten Gottes der Sünde gegenüber ein „Hingehenlassen" derselben (πάρεσις, Röm. a. a. O.; der Gegensatz davon ist ἄφεσις, Apg. 13, 38; 26, 18; Eph. 1, 7 u. s. f., und ἀθέτησις, Hebr. 9, 26), oder ein Uebersehen der Zeiten der Unwissenheit" (τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, Apg. 17, 30); Gott ließ es zu, „daß die Heiden ihre selbstgewählten Wege ungestört wandelten" (Apg. 14, 16; vgl. m. Röm. 1, 24—28).

[2] Siehe § 13. Die in den Schriften des A. T. berichteten besonderen Offenbarungen der göttlichen Strafgerechtigkeit sind hier natürlich nicht näher von uns in Betracht zu ziehen.

§ 13.

Der Tod.

Die Folgen der Sünde faßt der Apostel sehr häufig in dem vieldeutigen Ausdrucke θάνατος, Tod, zusammen. Aus einer vergleichenden

Digitized by Google

Betrachtung der betreffenden Stellen ergeben sich folgende dogmatischen Ideen.

1. Θάνατος bedeutet zunächst den physischen Tod, welcher als ein universales Gesetz thatsächlich auf dem menschlichen Geschlechte lastet. Er ist die allgemeinste und augenfälligste Strafe der Sünde, welche unmittelbar in Folge der ersten Sünde [1] für das ganze Geschlecht eintrat (Röm. 5, 12) [2]. Sie muß auch von denjenigen entrichtet werden, die in Christo Befreiung von der Sünde erlangen (Röm. 8, 10). Daß der Tod den Charakter einer Strafe für den Menschen an sich trage, ist schon dadurch angedeutet, daß er seinem natürlichen Gefühle und Verlangen zuwider, ein Gegenstand des Schreckens und Grauens für ihn, wie für alles Lebendige ist [3].

Die Wahrheit, daß der Tod als eine Strafe der Sünde über die Menschheit gekommen sei, spricht Paulus auch im Zusammenhange seiner Erlösungslehre unzweideutig aus, indem er sagt, der Tod sei als eine Gott und dem Menschen feindliche Macht in die Welt eingedrungen (also der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zuwider); Christus habe ihn überwunden und werde ihn als den letzten Feind des Gottesreiches, welches er als Erlöser wiederhergestellt, gänzlich vernichten in der allgemeinen Auferstehung [4]. Dieselbe Idee endlich ist in dem Satze ausgesprochen: „Der Stachel des Todes ist die Sünde" [5], d. h. die Sünde hat dem Tode erst die Waffe geliehen, womit er den Menschen trifft.

[1] Vgl. oben S. 55 f. Gen. 2, 17. 25; 3, 19. Weish. 1, 13; 2, 23. Sir. 38, 15.

[2] Daß an dieser Stelle zunächst und vielleicht ausschließlich an den physischen Tod zu denken sei, geht aus dem ganzen Zusammenhange, besonders auch aus V. 14 hervor. Vgl. 1 Kor. 15, 21. 22. Reithmayr a. a. O. S. 239 f.: *Aug.* l. c. (oben S. 56). Civ. XIII, 12: Cum ergo requiritur, quam mortem Deus primis hominibus fuerit comminatus, si ab eo mandatum transgrederentur acceptum, nec obedientiam custodirent; utrum animae, an corporis, an totius hominis, an illam quae appellatur secunda, respondendum est, Omnes. Prima enim ex duabus constat; secunda ex omnibus tota . . . Quando ergo dixit Deus primo illi homini, quem in paradiso constituerat, de cibo vetito, *Quacumque die ederitis ex eo, morte moriemini* (Gen. 2, 17): non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima; nec solum ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur: sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est.

[3] 2 Kor. 5, 4: „Denn auch wir, die wir in dem Zelte (des Leibes) sind, seufzen beschwert, weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden möchten (ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι), damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde." Also mit Umgehung des grauenvollen Todes möchte der Christ

Digitized by Google

unmittelbar der Verklärung theilhaft werden. Vgl. Röm. 8, 20—23. Hebr. 2, 15 u. unten § 44.

[4] 1 Kor. 15, 26: „Als der letzte Feind wird zu nichte gemacht der Tod." Vgl. V. 53—57. Röm. 5, 14. 2 Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14. 15. S. u. § 44. 48.

[5] 1 Kor. 15, 54: „Wann aber dieses Verwesliche angezogen haben wird Unverweslichkeit, und dieses Sterbliche Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod im Siege. (55) Wo ist, Tod, dein Stachel? Wo ist, Tod, dein Sieg? (56) Der Stachel des Todes aber ist die Sünde (τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία), die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz." Zur Erklärung dieser schönen, inhaltreichen Worte bemerkt Estius treffend: Considerandum est, Apostolum de morte loqui quasi de persona, cui tribuat regnum, imperium, victoriam, quemadmodum et de ea locutus est Rom. 5. Unde et supra v. 26. mortem vocavit hostem, qui novissimus destruetur, et nunc proxime eidem velut hosti, prius victori, postea devicto ac prostrato, insultavit, ac stimulum ei adscripsit tanquam telum, quo figat, ac perimat homines. Hunc igitur stimulum peccatum esse dicit. Quem sensum luculente tradunt expositores graeci Theophylactus et Oecumenius his fere verbis: Per peccatum fortis est mors, utens illo velut armis quibusdam ac stimulo. Nam ut scorpius ipse quidem vile animalculum est, sed vim habet in aculeo, ita et mors per se ac sine peccato, tanquam aculeo, nihil omnino potest. — Eine ungerechtfertigte Abschwächung des in Rede stehenden Satzes ist es, wenn man in demselben nur die Idee finden will, daß „das Gefühl der Schuld es sei, welches diese gewaltsame Scheidung von Seele und Leib noch in besonderm Maße für den Menschen zu einem Gegenstande des Schreckens mache" (Meßner a. a. O. S. 211. Vgl. Schmid a. a. O. S. 252. Usteri a. a. O. S. 35 u. S. 379 ff.). Der Zusammenhang fordert entschieden die andere Auffassung. Paulus hat vorher die gänzliche Vernichtung des Todes durch Christus in der allgemeinen Auferstehung und der Verklärung der Auserwählten betrachtet. Indem am Schlusse dieser Betrachtung jener Sieg des Erlösers über den „letzten der Feinde" in seiner ganzen überwältigenden Größe vor die Seele des Apostels tritt, bricht er triumphirend in den Jubelruf aus: „Wo ist (nun), Tod, dein Stachel, wo ist dein Sieg?" Das kann nur heißen: „Jetzt ist deine Herrschaft zu Ende; Waffe und Wehr (die Möglichkeit des Sieges) sind dir fortan genommen." Dann wird wieder in ruhigem, belehrendem Tone erklärt, die Sünde sei jene Waffe des Todes, die ihm Macht über den Menschen verlieh, und wodurch er bis zu jenem seligen Augenblicke, der dem Apostel vorschwebte, seine Macht geltend mache, während uns der Sieg über ihn wie über die Sünde von Gott in Christo bereitet (ideell schon verliehen) sei. „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verliehen hat durch unsern Herrn Jesum Christum." V. 57. Vgl. Röm. 5, 17. 21; 8, 10. 11. Eph. 2, 5. 6.

2. Der Tod (θάνατος) ist ferner der Gegensatz des ewigen glückseligen Lebens (ζωὴ αἰώνιος, Röm. 5, 21), das volle Maß des Sündenelendes und der ewigen Strafen, wovon die Verdammten betroffen werden (Röm. 6, 20—23[1]; vgl. m. 1, 32; 2 Kor. 2, 16). Hier ist also der Ausdruck θάνατος gleichbedeutend mit ἀπώλεια, φθορά und ὄλεθρος αἰώνιος (ewiges Verderben)[2], κατάκριμα (Verdammung, Röm. 5, 16. 18; 8, 1)[3].

Digitized by Google

[1] Röm. 6, 20: „Denn als ihr Sklaven der Sünde waret, waret ihr frei bezüglich der Gerechtigkeit (ihr nicht dienstbar). (21) Welche Frucht nun hattet ihr damals von den Dingen, deren ihr euch jetzt schämt? Denn das Ende davon ist Tod. (22) Jetzt aber, da ihr frei von der Sünde und Gottes Diener geworden seid, habt ihr eure Frucht zur Heiligung (d. i. eine Frucht, deren Wirkung eure Heiligung ist), als das Ende aber ewiges Leben. (23) Denn der Sold der Sünde ist Tod, die Gnadengabe Gottes aber ewiges Leben in Christo Jesu, unserm Herrn." „Nicht der physische Tod kann hier gemeint sein; denn diesen erleidet der Gute mit dem Lasterhaften, und er bietet keinen Grund zur Beschämung; — auch nicht der Tod der Seele im engern Sinne (Abgestorbenheit in Sünde Eph. 2, 1), — diese Deutung duldet der Gegensatz ζωὴ αἰώνιος nicht. — — So ist also unter θάνατος (ohne Artikel) der Zustand ewigen Sterbens in Unseligkeit (mors secunda) zu verstehen. Aufgelöst aber in seine Momente ist θάνατος, was 2, 9 θλῖψις καὶ στενοχωρία, vgl. Matth. 8, 12. Dieses der endliche Ausgang, in welchem der Sündendiener untergeht. Joh. 8, 24. Matth. 7, 13; 25, 46." Reithmayr a. a. O. S. 306.

[2] Der Gegensatz davon ist wiederum das in Christo bereitete Heil, σωτηρία. Röm. 2, 12; Gal. 6, 8; Phil. 1, 28; 3, 19; 2 Thess. 1, 9; 1 Tim. 6, 9. „Φθορά, das Charakteristische des Fleisches, des Materiellen (Röm. 8, 21. 1 Kor. 15, 42); es ist der Auflösung und Verwesung unterthan. Inwiefern des Menschen Geist aber Fleisch geworden ist, geht er auch in jenen Verwesungsproceß über und wird von den nie sterbenden Würmern seiner Leidenschaften verzehrt (Eph. 4, 22; 2 Petr. 1, 4; 2, 12), so daß beide, der sittlich faulende und sich selbst verzehrende Geist und der verworfene Leib in der unseligen Auferstehung verbunden, den zweiten ewigen Tod, die nicht mehr endende φθορά, bilden." Windischmann a. a. O. S. 162. Reithmayr, Comm. z. Br. an die Gal. S. 466.

[3] *Aug.* Op. imp. c. Jul. VI, 31: Quamvis ergo multae mortes inveniantur in Scripturis, duae tamen sunt praecipuae, prima et secunda; prima est, quam peccando intulit primus homo; secunda est, quam judicando illaturus est secundus homo. Vgl. Apok. 20, 14.

3. Endlich bezeichnet θάνατος ganz allgemein den sittlichen Zustand des unerlösten oder dem Dienste der Sünde hingegebenen Menschen; also eine geistige Erstorbenheit oder Zerrüttung, die allen davon Betroffenen sehr wohl zum Bewußtsein kommen kann, ja, wenn auch im Einzelnen je in sehr verschiedenem Grade, zum Bewußtsein kommen muß, und so zu einem geistigen Elende (ταλαιπωρία, Röm. 7, 24), zur quälenden Strafe wird.

Ein Moment dieses geistigen Todes bildet die auf dem Sünder lastende Schuld, der Gegensatz des Friedens und der Liebe Gottes (Röm. 3, 23; 5, 10; Eph. 2, 1. 3. 5; Kol. 2, 13)[1].

Ein anderes Moment, welches auch für das persönliche Bewußtsein am empfindlichsten hervortritt, ist das auf dem Menschen lastende Joch der Sünde selbst[2]; die Zerrüttung und Unordnung in seinen natürlichen Kräften; die ihm innewohnende Neigung zur Sünde; die Unfähig-

Digitized by Google

keit, aus sich selbst heraus sein Leben gottgefällig zu gestalten [3]. Dieses Verderbniß der Sünde findet der Mensch, wenn er zum Selbstbewußtsein kommt, bereits als eine Folge der Erbsünde in sich vor [4]; gibt er sich dann dem Dienste der Sünde freithätig hin, so entwickelt sich dasselbe immer mehr, und endigt zuletzt oder gewinnt vielmehr seine höchste Vollendung in dem ewigen Tode der jenseitigen Verdammung und Unseligkeit [5].

Das Wesen dieses geistigen Todes erhellt noch klarer aus dem Gegensatze, den der Apostel demselben gegenüberstellt. Dieser ist das geistige Leben, welches die Erlösten durch die Gnade Christi mittelst der Sündenvergebung (Kol. 2, 13) und Heiligung (ἁγιασμός) erlangen; es ist die Lebensverbindung des heiligen Geistes mit der menschlichen Seele, die mittelst der Liebe sich vollzieht (Röm. 5, 5; 8, 9 ff.) [6]. Diese ist, wie Paulus sich ausdrückt, „der Tod der Sünde" im Menschen (Röm. 6, 2. 11); sie befreit ihn, wie von der ihm innewohnenden Ungerechtigkeit und Sündenschuld [7], so auch von dem Gesetz der Sünde, das in seinen Gliedern waltet, insofern sie dem Willen die Herrschaft über dasselbe sichert [8]. So erklärt es sich denn auch, daß der Apostel jenes Sündengesetz im unerlösten (nicht gerechtfertigten) Menschen ein „Gesetz des Todes" [9], das Fleisch (σάρξ), in dessen Trieben dasselbe mit vorzüglicher Macht sich äußert, „Leib dieses Todes", d. i. den Sündentod veranlassend (V. 23) nennt [10].

Besteht also dieser geistige Tod vorzüglich in der Herrschaft der Sünde über den Willen des unerlösten Menschen, in dem quälenden Bewußtsein der Schuld und sittlichen Ohnmacht, so hat der Apostel den Gegensatz desselben, die Gabe des Heiles, die uns in Christo angeboten wird, am kürzesten und doch ebenso vollständig als unergründlich tief bezeichnet in dem Worte εἰρήνη, d. i. der Friede Gottes, der „allen Begriff übersteigt" (Phil. 4, 7) [11]; welchen Christus selbst als ein kostbares Vermächtniß den Aposteln verhieß in der feierlichen Abschiedsstunde vor seinem Leiden: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz betrübe sich nicht, und fürchte nicht" [12].

[1] Vgl. oben § 12. S. 60 ff.

[2] Röm. 6, 16: „Wisset ihr nicht, daß ihr dessen Knechte seid, und dem zu gehorchen habt, welchem ihr euch als Knechte zum Gehorsam hingebet, sei es (als Knechte) der Sünde zum Tode, oder (als Knechte) des Gehorsams zur Gerechtigkeit?"

[3] Röm. 7, 5. 14—24. Vgl. oben S. 33 ff.

[4] Röm. 7, 7—11.

Digitized by Google

[5] Röm. 8, 6: „Denn das Trachten des Fleisches ist Tod." V. 13: „Denn wenn ihr nach dem Fleische wandelt, so werdet ihr sterben; wenn ihr aber mit dem Geiste (πνεύματι) die Werke des Fleisches ertödtet, so werdet ihr leben." 6, 21. Vgl. S. 65. Anm. 1—3.

[6] Es ist dieselbe „Gottesherrlichkeit" (δόξα τοῦ θεοῦ), worin auch im Anfange die übernatürliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem Schöpfer bestand. S. o. S. 59 f.

[7] Röm. 5, 1. 16 ff.; 8, 1; Eph. 2, 4. 5.

[8] Röm. 6, 2. 6 ff.; 7, 25; 1 Kor. 15, 57.

[9] Röm. 8, 2: „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich vom Gesetze der Sünde und des Todes befreit." Vgl. V. 6; 7, 10—14. — So unterscheidet der Apostel auch eine Trauer, welche Tod, und eine andere, welche ewiges Heil wirkt; 2 Kor. 7, 10: „Denn die gottgefällige Trauer (ἡ κατὰ θεὸν λύπη) bewirkt Buße zum Heile, welche nie gereut; die Traurigkeit der Welt aber wirket Tod." Die erstere geht hervor aus dem Hasse und dem Kampfe wider die Sünde; die letztere aus der Anhänglichkeit an dieselbe. Vgl. V. 9 u. 11.

[10] Röm. 7, 24: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes?" Die Antwort gibt der folgende Vers in einem Erguſse des Dankes für die Gnade Jesu Christi, welche die ersehnte Befreiung gewirkt hat: „Dank sei Gott durch Jesus Christus unsern Herrn." 8, 16: „Der Geist selbst legt mit Zeugniß ab unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind." Vgl. 5, 1—5 u. oben S. 36 ff.

[11] Vgl. Röm. 8, 6; 14, 17 und den gewöhnlichen Segenswunsch des Apostels, χάρις καὶ εἰρήνη κτλ. Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 u. s. f. Windischmann a. a. O. S. 14: „χάρις und εἰρήνη, der ganze innere Gehalt des Christenthums, die sich zu einander wie Keim und Blüthe verhalten, sind der einfache, aber Alles umfassende Segenswunsch der Apostel. Während der χαρισάμενος vorzugsweise der Vater ist, ist der Friedestiftende und Friedegebende der Sohn im Geiste" (Eph. 2, 14—18). S. u. § 35. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 1, 3.

[12] Joh. 14, 27.

§ 14.

Die Herrschaft des Teufels. Ὁ κόσμος, ὁ αἰὼν οὗτος.

Gleichwie die erste Sünde des Menschen durch die Versuchung eines abgefallenen Geistes herbeigeführt wurde (1 Tim. 2, 14; 2 Kor. 11, 3), so haben die bösen Geister auch fernerhin einen mächtigen Einfluß auf die Entwicklung des Sündenlebens in der Menschheit ausgeübt[1].

1. Die freiwillige Hingabe des Menschen an die zur Sünde verlockenden Einflüsterungen Satans hatte im Anfange die Herrschaft des letztern in der Menschheit begründet[2]. Die Sünde war auch wiederum das Mittel, durch welches die bösen Geister hinfort eine eigentliche Gewaltherrschaft über den Menschen ausübten. Aus eigener Kraft konnte dieser sich ihrer nicht entledigen; vielmehr ist die Zerstörung derselben eine der Früchte des Erlösungswerkes Christi[3]. Weil ferner der Tod

Digitized by Google

als eine Folge der Sünde in die Menschheit eingetreten ist und fortdauernd auf ihr lastet, wird der Teufel auch als „der Gewalthaber des Todes" bezeichnet [4].

[1] „Daß der Apostel in dem ersten Theil des Römerbriefes nicht ausdrücklich diesen Zusammenhang hervorhebt, liegt darin begründet, daß er nur solche Thatsachen hier hervorheben wollte, welche in der eigenen innern Erfahrung jedes Einzelnen begründet sind. — — Die Idee selbst, daß ein Reich des überirdischen Bösen mit seinen Wirkungen in diese irdische Welt hineinragt, ist eine allen paulinischen Briefen gemeinsame." Meßner a. a. O. S. 217.

[2] Vgl. Röm. 6, 16; 2 Petr. 2, 19.

[3] Apg. 26, 18; Kol. 1, 13: „Welcher (Gott) uns errettet hat aus der Gewalt der Finsterniß, und versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe." 2, 15: „Nachdem er entwaffnet die Mächte und Gewalten, stellte er sie öffentlich zur Schau dar, indem er sie im Triumphe aufführte in ihm (ἐν αὐτῷ scil. Χριστῷ)." *Aug.* De Trin. IV, 13. 17. *Est.* Comm. in Col. l. c.: Principatus seu potestates adversarias, h. e., daemones, exutos ac spoliatos imperio, quod habebant in homines, juxta id, quod Christus paulo ante passionem praedixerat: *Nunc princeps hujus mundi ejicitur foras,* Joan. 12, 31., palam ostentavit omnibusque spectandos exhibuit in triumpho, quem de iis egit, victoria per semetipsum suisque viribus ac sanguine parta, velut fortior ille evangelicus, qui fortem armatum superveniens vicit atque exspoliavit (Luc. 11, 22). Schema sermonis apostolici sumtum a victoribus, qui praecipuos ac potentiores captivos in triumpho cum ostentatione ducere solent; *quibus autem daemones devictos ac spoliatos ostentavit Christus, nisi beatis angelis et justis hominibus, qui virtutem crucis ejus per fidem cognoverunt?* Sed ea ostentatio perfectissime continget in die judicii extremi, quando coram toto mundo daemonum malitia simul et imbecillitas a Christo victore cum maxima eorum ignominia declarabitur.

[4] Hebr. 2, 14: „Da nun die Kinder an Fleisch und Blut Theil haben, so hat auch er (Christus) gleicherweise sich derselben theilhaft gemacht, damit er durch den Tod dem die Macht nähme, der die Gewalt des Todes hatte, das ist dem Teufel; (15) und diejenigen erlöste, welche mittelst Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten waren." Vgl. Joh. 8, 44: „Dieser (der Teufel) war ein Menschenmörder (ἀνθρωποκτόνος) von Anbeginn." *Conc. Trid.* Sess. V. can. 1. *Corn. a Lap.* Comm. in Hebr. 2, 14: Patet τὸ *mortis* posteriori loco latius capi, quam priori: priori enim tantum mortem corporis praesentem et temporariam significat, hanc enim solum obivit Christus; posteriori vero significat mortem tam corporis, quam animae, eamque tam praesentem, quam aeternam: ad hanc enim pertrahit diabolus, illique praeest. — Nota, diabolum habuisse mortis imperium non eo modo, quo rex et princeps dicitur in suos habere imperium, sed eo modo quo tyrannus, aut potius eo modo quo carnifex habet imperium in eos, qui morti adjudicati et suae potestati ac manibus traditi sunt: diabolus enim in homines nullum unquam habuit jus aut legitimum dominium et imperium, sed tantum homines peccantes a justo judice Deo suae potestati traditos quasi carnifex exagitat et morte mulctat. Dicitur ergo diabolus habere imperium mortis, quia homines impellit in peccatum, et consequenter in mortem; quod ipse unice cupit, optat et gaudet, eosque qui

Digitized by Google

mortui sunt et damnati in morte et damnatione perpetua tenet, eisque praesidet et imperat. — Hinc secundo dicitur Christus destruxisse diabolum, non quod personam aut substantiam diaboli destruxerit et annihilarit, sed quia ejus regnum et imperium destruxit, dum sua morte homines a morte praesenti et aeterna, ac consequenter a potestate daemonis liberavit, effecitque, ut homines a morte ad vitam resurgerent immortalem et aeternam. Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. l. c.; Summa theol. III. Q. 48. a. 4. Zill a. a. O. S. 105. Näheres über die „Herrschaft" Satans über die gefallene Menschheit s. bei Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik. II, 670 ff.

2. Die polytheistischen Culte der Heiden waren sowohl an sich, wie auch vorzüglich durch die mit ihnen im ausgedehntesten Maße verknüpfte Unsittlichkeit (Unzucht, Menschenopfer u. s. w.) der höchste Triumph der diabolischen Einflüsse und gottfeindlichen Bestrebungen bezüglich der Menschheit: die vollendetste Entehrung Gottes (ἀσέβεια), zugleich aber auch die tiefste sittliche Erniedrigung des Menschen, die schmachvolle Erfüllung jener satanischen Lügenprophetie „Eritis sicut dii" (Gen. 3, 5). In diesem Sinne behauptet der Apostel ganz allgemein, der Götterdienst sei Dämonendienst [1]. Denn „offenbar will er in den Worten: ‚Was die Heiden opfern, opfern sie den Dämonen und nicht Gott' (1 Kor. 10, 19), nicht dogmatisch feststetzen, was begrifflich unter den heidnischen Gottheiten zu denken sei, sondern er weist auf deren praktische Verehrung, insbesondere auf den Opfercultus hin, und von diesem sagt er, daß er allein Gott gebühre, und insofern er diesem nicht geleistet werde, kein anderer dadurch geehrt werde als die Dämonen. Die Dämonen wurden dadurch geehrt, obschon sie eigentlich nicht die Götzen waren, 1) weil Gott, dessen Widersacher sie sind, dadurch auf's Tiefste verunehrt ward; 2) weil die Götzen an sich, als leere Fictionen, kein reales Wesen darstellen, das die dargebrachte Huldigung aufzunehmen vermöchte; 3) weil Dämonen wirklich Götzenbilder in Besitz genommen; 4) weil das Heidenthum . . . im großen Ganzen genommen, unter dem Einfluß der bösen Mächte stand" [2].

[1] 1 Kor. 10, 19: „Was behaupte ich nun? daß das Götzenopferfleisch Etwas sei? oder daß ein Götze Etwas sei? (Nein!) (20) sondern daß sie, was sie opfern, den Dämonen und nicht Gott opfern; ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinschaft tretet mit den Dämonen." Um den tiefen Sinn dieses Ausspruches, welcher zu manchen Mißverständnissen geführt hat, richtig aufzufassen, ist es durchaus nothwendig, den scheinbar demselben widersprechenden Satz, den der Apostel vorher aufgestellt, und worauf er hier stillschweigend zurückblickt, mit in Betracht zu ziehen. Dieser Satz lautete: „Was nun das Essen des Götzenopferfleisches betrifft, so wissen wir, daß ein Götze Nichts ist in der Welt (ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ), und daß Keiner Gott ist außer dem Einen. Denn wenn es ja auch sogenannte Götter gibt, sei es im Himmel, sei es auf der Erde, — wie es denn viele Götter und viele

Digitized by Google

Herren gibt, — so gibt es doch für uns (nur) Einen Gott, den Vater" u. s. w. (8, 4—6). Hier stellt der Apostel, in Erwiederung der an ihn gerichteten Anfrage betreffs des Götzenopferfleisches, den allgemeinen Grundsatz auf, daß jenes Opferfleisch, an und für sich betrachtet, durchaus nicht von anderm Fleische verschieden, darum auch der Genuß desselben an sich für den Christen unverfänglich sei. Unerlaubt könne dieser Genuß nur in Kraft besonderer sittlich-religiöser Gründe werden (sofort werden zwei derselben hervorgehoben: V. 7, das Verbot des eigenen, wenngleich in diesem Falle irrigen Gewissens; sodann das dem Nächsten gegebene Aergerniß, V. 8—13). Jenen allgemeinen Grundsatz spricht der Apostel nicht direct aus, sondern in Form einer dogmatischen Erörterung, aus welcher sich derselbe als nothwendige Schlußfolgerung ergibt: Dem heidnischen Wahne gegenüber, der viele Gottheiten im Himmel und auf Erden anerkennt, ist es des Christen Ueberzeugung, daß die Götzen an und für sich, nach der Vorstellung der Heiden betrachtet, Nichts (οὐδέν), leere Phantasiegebilde, also nichts weniger als Götter seien. Der Christ kennt nur den Einen Gott, den Vater u. s. w. Daher kann auch nach seiner Ueberzeugung dem Opferfleische an sich, durch die Beziehung zu jenen der Realität entbehrenden Wesen, keine eigenthümliche Qualität zukommen (dieselbe Idee wendet Tertullian in einem andern Zusammenhange an, wenn er sagt: Quod non est, nihil ab ullo patitur, quia non est. Apol. 12). Nach einer längern Digression, in welcher der Apostel, durch das 8, 9 ff. vom Aergernisse Gesagte veranlaßt, sich über die christliche Freiheit und ihren durch die Rücksicht auf das Heil des Nächsten wie auf das eigene Seelenheil zu regelnden Gebrauch ausspricht (K. 9; 10, 1—14), wird 10, 14 mit dem paränetischen Satze: „darum, meine Lieben, fliehet den Götzendienst", das Thema vom Genusse des Opferfleisches wieder aufgenommen. Bei den im 8. Kapitel ausgesprochenen Grundsätzen hatte der Apostel die Fälle im Auge gehabt, wo der Genuß des Opferfleisches von aller und jeder Beziehung zu den heidnischen Opfern selbst frei war, die Fälle nämlich, wo solches Fleisch von Christen entweder auf dem Markte gekauft, oder bei Mahlzeiten in heidnischen Häusern vorgesetzt wurde. Jetzt aber gibt der Apostel die letzte Entscheidung bezüglich der gestellten Frage: er verbietet unbedingt die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten, weil sie als ein integrirender Theil der Götzenopfer selbst galten (vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 209 f.), diese Theilnahme also Götzendienst wäre, der Götzendienst aber ein Cult der Dämonen ist. „Welch' ein Sacrilegium aber wäre es, wenn ein Christ, nachdem er im eucharistischen Mahle ein Tischgenosse Gottes gewesen, alsdann im heidnischen Tempel zum Tischgenossen der Dämonen sich herabwürdigen wollte!" (V. 20. 21.) Die eigenthümliche sprachliche Fassung dieses Gedankens (V. 19 ff.) ist folgendermaßen zu erklären: Im 14. V. wollte der Apostel den Gedanken wenigstens schon andeuten, daß die Theilnahme an den Opfermahlzeiten Theilnahme am Götzendienst, εἰδωλολατρία, sei. Sofort erklärt er denselben, mit Berufung auf die eigene Ueberzeugung der Leser. Gleichwie wir Christen durch den Genuß der eucharistischen Opfergaben in die innigste Lebensgemeinschaft mit Christus und dadurch miteinander treten; und gleichwie im A. B. der Israelit durch den Genuß der Opfergabe zum Altare, also mittelbar zu Gott in Beziehung trat: so verhält es sich auch mit den heidnischen Opfermahlen. V. 19: τί οὖν φημι; d. h. welchen Schluß will ich demnach aus dem Gesagten gezogen wissen? Dieser Schluß folgt V. 20, jedoch nicht in der Form, welche der Fortschritt der Rede zunächst gefordert hätte. Diese würde etwa lauten: Ich will sagen, daß diejenigen, welche an den Opfermahlzeiten Theil nehmen, in Gemeinschaft treten mit den Dämonen. Statt dessen sagt der Apostel, um diese

Digitized by Google

neue Idee vorzubereiten und dem früher Gesagten gegenüber zu rechtfertigen: Ich bleibe allerdings bei der Behauptung (8, 4), daß die Götzen der Heiden an sich nicht die Realität besitzen, welche die Heiden ihnen beilegen, und daß daher auch das Opferfleisch durch die Beziehung zu diesen bloß imaginären Wesen keinen eigenthümlichen Charakter erhält (V. 19); aber — was den Heiden unbekannt ist, den Christen aber nicht unbekannt bleiben darf — (das sage ich): wer den Götzen opfert, ehrt damit die Dämonen (vgl. Deut. 32, 16. 17; Ps. 95, 4 nach der Septuag.; Bar. 4, 7). Den Sinn des letzten Satzes — in dieser seiner allgemeinen Fassung — haben wir oben im Texte angegeben. Daß die Gottheiten der Heiden selbst böse Geister gewesen seien, oder daß der Ursprung des Polytheismus, sowie alle Erscheinungen des heidnischen Cultlebens einzig auf dämonische Einflüsse zurückzuführen seien, sagt der Apostel durchaus nicht; ebensowenig kann man dieß als die Auffassung der Kirche geltend machen. Vgl. Stiefelhagen, Theologie des Heidenth. Regensb. 1858. S. 445 ff.

[2] Stiefelhagen a. a. O. S. 449. Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 173 f.

3. Auf dieselbe reale Beziehung zwischen der in der Menschheit, namentlich in dem gottentfremdeten Heidenthume, herrschenden Sünde und der abgefallenen Geisterwelt deutet der Apostel hin, wenn er die Geister der Bosheit „Weltbeherrscher" nennt[1]; dabei hebt er zugleich hervor, daß die geistige (sittlich-religiöse) Finsterniß, welche wiederum vorzüglich im Heidenthume, aber auch im ungläubigen Judenthume vorhanden war[2], das Lebenselement jener diabolischen Weltherrschaft bilde. Endlich bezeichnet er als zeitweiligen Aufenthaltsort der die Menschen beeinflussenden bösen Geister die Erdatmosphäre (Eph. 6, 12; 2, 2)[3].

[1] Eph. 6, 11: „Ziehet an die Rüstung Gottes, damit ihr bestehen könnet gegen die Nachstellungen des Teufels; (12) denn wir haben nicht zu kämpfen wider Fleisch und Blut, sondern wider die Oberherrschaften, wider die Mächte, wider die Weltbeherrscher dieser Finsterniß (πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου), wider die Geister der Bosheit in der Luft." In dieser Stelle ist zugleich das Vorhandensein einer Rangordnung (ἀρχαί, ἐξουσίαι vgl. 2, 2; Röm. 8, 38; 1 Kor. 15, 24; Kol. 2, 15) im Reiche der abgefallenen Geister ausgesprochen. Diese ist, nach der Auffassung der kirchlichen Theologie, auf die größere oder geringere Vorzüglichkeit der Naturgaben in den reinen Geistern, welche auch durch den Sündenfall nicht zerstört sind, zurückzuführen. Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. I. Q. 109. a. 1. 2. *Est.* Comm. in II. Sent. D. VI. § 15. *Petav.* De Angelis l. II. c. 5. n. 5. Auch scheint es, als habe Paulus die Christen auf die aus der rein geistigen Natur der Dämonen entspringende Ueberlegenheit derselben über den Menschen hinweisen wollen: „Sie sind nicht Fleisch und Blut, wie wir, sondern . . ." Vgl. *Corn. a Lap.* Comm. in Eph. l. c.

[2] Apg. 26, 18; Eph. 2, 2; 5, 8; Kol. 1, 12. 13; 2 Kor. 6, 14.

[3] *Hier.* in Eph. 6, 12: Haec autem omnium Doctorum opinio est, quod aër iste, qui coelum et terram medius dividens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus. *Ambr.* De Parad. 12. Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Eph. ll. cc.; Summa th. I. Q. 64. a. 4. *Est.* l. c. § 12—14. *Corn. a Lap.* l. c.

Digitized by Google

4. So haben denn auch die Ausdrücke ὁ κόσμος und ὁ αἰὼν οὗτος oft eine ethische Bedeutung. „Die Welt" (ὁ κόσμος) ist die in Folge der Sünde oder des Unglaubens Gott entfremdete Menschheit, insbesondere das Heidenthum [1]. Die von der Macht der Sünde und des Heidenthums beherrschte Weltperiode heißt αἰὼν οὗτος (auch αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, Eph. 2, 2; 1 Kor. 2, 6—8; 2 Kor. 4, 4; Röm. 12, 2); wegen der Beziehung, in welcher der Teufel zu dem diese Periode kennzeichnenden sittlich-religiösen Leben der Menschheit stand, nennt ihn Paulus einmal sogar „den Gott dieses Zeitlaufes" [2].

Diesem Weltreiche Satans ist das von Christus gegründete Reich der Wahrheit und Gnade seiner Natur und Bestimmung nach entgegengesetzt (Apg. 26, 18; Kol. 1, 13). Die Aufnahme in dasselbe ist eine auf Gottes Gnade beruhende Errettung aus der Knechtschaft des erstern; umgekehrt gilt dem Apostel die Ausstoßung aus dem Reiche Christi, der Kirche, für gleichbedeutend mit der Uebergabe in die Gewalt Satans (a. a. O.; 1 Kor. 5, 5).

Christus hat nämlich durch sein Erlösungswerk jene Weltherrschaft des Teufels dem Grunde nach zerstört, und zwar so, daß sie, entsprechend der fortdauernden Entwicklung des Reiches Christi auf Erden, einer allmäligen Vernichtung auch im Einzelnen und ihrem äußern Bestande nach verfallen soll. Noch ragt die Herrschaft der Hölle, wenngleich innerlich gebrochen, hinein in die Menschheit, ja selbst in die Gemeinde der Erlösten; noch ist es Satan vergönnt, mit der seiner höhern, geistigen Natur entsprechenden Ueberlegenheit an Macht und List dem Menschen zuzusetzen, das Reich Christi zu bekämpfen; aber den Erlösten ist durch Christus die Macht verliehen, diesen Kampf siegreich zu bestehen, sich gänzlich der Botmäßigkeit Satans zu entziehen [3]. — Zu dieser fortdauernden innern Ueberwindung der satanischen Herrschaft in der Menschheit, welche ihrem Begriffe nach eine stetige, wenngleich nur unvollkommene, äußere Ueberwindung oder Einschränkung einschließt, wird am Ende der Zeiten eine vollendete äußere Vernichtung durch den als Weltrichter erschienenen Erlöser hinzutreten [4].

Hieraus haben wir es nun auch zu erklären, daß der Apostel den αἰὼν οὗτος nicht mit der Ankunft und dem Erlösungswerke Christi sofort chronologisch abschließen und einen neuen Zeitlauf seinen Anfang nehmen läßt. Es handelt sich hier eben, wie gezeigt worden ist, nicht um chronologische, sondern um ethische Begriffe und Gegensätze. So wenig das Reich Christi durch Vernichtung des κόσμος, sondern durch die all-

Digitized by Google

mälige Umgestaltung desselben Bestand gewann und fortdauernd besitzt, ebenso wenig sind die Grenzen des αἰὼν οὗτος streng chronologisch bestimmbar. Während dem innern Grunde nach oder ideell allerdings mit dem Erscheinen Christi (ἐν τῷ νῦν καιρῷ, Röm. 3, 26) und der durch ihn geschehenen Ueberwindung der Macht der Sünde und des Teufels, dem „Zeitlaufe dieser Welt" (Eph. 2, 2) ein Ziel gesetzt wurde, — gilt dieses letztere nicht gleicherweise auch von dem äußern Bestande der diesen Zeitlauf charakterisirenden sittlichen Zustände und Mächte in der Menschheit[5]. Und so ist es denn kein Widerspruch, wenn der Apostel bald von einer durch Christus bereits vollzogenen Ueberwindung des Teufels, bald von einer fortwirkenden Macht und endlichen Besiegung desselben, sowie von einer Fortdauer des αἰὼν οὗτος auch in der messianischen Weltperiode redet[6].

Vielleicht hat der Apostel diese Eigenthümlichkeit des Erlösungswerkes Christi und seine stetig sich vollziehende Entwicklung dem Reiche der Sünde gegenüber auch da im Auge, wo er von der „zukünftigen Welt" (ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα) redet[7], welche Gott nicht Engeln, sondern seinem Sohne unterworfen habe. Es ist darunter nach dem Zusammenhange das in der Kirche Christi damals schon verwirklichte messianische Reich zu verstehen. Der genannte Ausdruck könnte wohl nur im Sinne des alttestamentlichen Standpunktes und Sprachgebrauches gewählt sein, wonach die messianische Zeit eben schlechthin die „zukünftige" Zeit des erhofften Heils, das messianische Reich darum auch das Gottesreich der Zukunft war. Es ist aber auch denkbar, daß dem Apostel dabei zugleich die oben genannte Erwägung vorgeschwebt habe. Auch die schon thatsächlich in's Leben getretene Kirche konnte er in gewissem Sinne die „zukünftige Welt" nennen; einmal mit Bezug auf ihre erst im Verlaufe der Zeiten zu verwirklichende räumliche Katholicität; sodann auch im Hinblicke auf die innere sittliche Umwandlung des menschheitlichen Lebens und aller gesellschaftlichen Institutionen, welche in Zukunft erst, zugleich mit der räumlichen Ausbreitung der Kirche sich allmälig vollziehen sollte (vgl. Luk. 13, 19—21). In jener Umwandlung besteht ja vor Allem und wesentlich die „Herrschaft" Christi auf Erden, also ist auch die „ihm unterworfene zukünftige Welt" dadurch bedingt oder charakterisirt. Da nun diese äußere und innere Entwicklung des Reiches Christi bis zum Ende dieses Weltlaufes fortdauert, so ist und bleibt dasselbe auch in gewissem Sinne stets eine „zukünftige" Welt. Man kann daher mit Möhler[8] sagen: „Wo Christus wirklich aufgenommen ist, dort ist die alte Zeit

Digitized by Google

vorüber. Wo es aber bis auf den heutigen Tag noch nicht geschehen ist, da dauert die alte Zeit noch fort, und wenn es in Mitte des Christenthums noch nicht geschehen ist, so dauert in diesen bestimmten Individuen ganz und gar diese alte Zeit auch noch fort; sie stehen noch weit hinter der christlichen Periode zurück und müssen erst dafür empfänglich gemacht werden. Wo aber Christus wirklich aufgenommen ist, wo er als Der erkannt wird, Der er in Wahrheit ist, als Der nämlich, auf Den sich Alles bezieht, als der ewige Sohn des Vaters, der Mensch geworden ist, um Gott durch die Erlösung des Menschen zu verherrlichen, dort ist die neue Zeit aufgegangen."

Auch in dem Sinne ist die christliche Welt immerhin noch eine „zukünftige", daß erst am Ende dieses Weltlaufes in dem Geheimniß der Auferstehung und der Verklärung der Auserwählten die Erlösung der Menschheit von der Sünde und ihren Folgen sich im vollen Maße verwirklichen und offenbar werden wird (vgl. 1 Kor. 15, 24 ff.; Eph. 1, 23).

[1] Röm. 11, 12. 15; 1 Kor. 1, 21; 4, 32; Eph. 2, 12: „ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς χριστοῦ . . . καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ." Vgl. 1 Thess. 4, 5. *Clem. Alex.* Protr. 2: „Ἀθέους εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἳ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοήκασι." — Vgl. Eph. 2, 2; 6, 12.

[2] 2 Kor. 4, 4. *Corn. a Lap.* Comm. in h. l.: Deus, inquiunt *(Oecum., s. Thom.)*, hujus saeculi est diabolus, qui Deus est saeculariter viventium, non creatione, sed sua perversitate, exemplo, imperio et suggestione . . . Ideo enim non Deum vocat, sed alienando, Deum hujus saeculi, id est, saecularium, qui temporalia et caduca praeferunt coelestibus et aeternis bonis. Simile est Eph. 6, 12. — Nicht immer haben die Ausdrücke κόσμος und αἰὼν οὗτος diese ethische Bedeutung. So ist an manchen Stellen unter κόσμος der Inbegriff alles Irdischen, Geschaffenen, oder speciell die Menschheit als solche zu verstehen (Röm. 1, 20; 5, 12 u. a.), unter αἰὼν οὗτος, im Gegensatz zu αἰὼν μέλλων, der Ewigkeit, die bis zum Weltende verlaufende Zeitperiode; unter τέλη τῶν αἰώνων die letzte, d. i. die messianische Weltperiode. Vgl. Eph. 1, 21; Hebr. 9, 26; Is. 2, 2; Dan. 10, 14; Os. 3, 5.

[3] Röm. 16, 20; 2 Kor. 11, 14; Eph. a. a. O.; 2 Tim. 2, 26; Hebr. 2, 14. 15.

[4] 1 Kor. 15, 24; 2 Thess. 2, 9. 10. S. u. § 48.

[5] Vgl. die Parabeln des Heilandes Matth. 13, 24—30. 36—43. 47—50; 22, 2 ff.; 25, 1 ff.; Luk. 15, 3 ff.; Joh. 15, 1 ff., in welchen dieselbe Idee theils ausdrücklich vorgetragen, theils stillschweigend vorausgesetzt wird.

[6] Hieraus sieht man, wie oberflächlich Usteri die pauliniſche Lehre in diesem Punkte beurtheilt: „Ungeachtet Christus durch seinen Tod über die ἀρχαί und ἐξουσίαι triumphirt (Kol. 2, 15), und nach Hebr. 2, 14 den Teufel durch seinen Tod besiegt hat, und durch seine Erhöhung über alle Geister erhaben ist (Eph. 1, 21; Phil. 2, 10), so dauert doch noch der Kampf fort bis zur Wiederkunft Christi (1 Kor. 15, 24—26; Eph. 6, 12). So ist das Verhältniß der Macht des Satans zum Sohne Gottes schwankend und zweideutig; nur im All-

Digitized by Google

gemeinen steht der Zweck fest, daß Christus gekommen sei, um die Werke des Satans zu zerstören u. s. w." A. a. O. S. 420. Vgl. *Est.* l. c. § 14.

[7] Hebr. 2, 5: „Denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν) unterworfen, von der wir reden." Man ergänze aus dem Folgenden: „sondern dem Menschensohne (Christus) hat er sie untergeben". Daß unter οἰκουμένη μελλ. (entsprechend der hebr. Benennung der messianischen Periode: עוֹלָם הַבָּא; *Lightfoot*, Horae hebr. et talmud. in Matth. 12, 32; 1 Cor. 2, 9) das von Christus hienieden begründete Reich der Erlösung und Gnade, im Gegensatz zum Reich der Sünde und des Verderbens, zu verstehen sei, haben unter den Alten schon F. Ribera, Calmet u. A. mit Recht geltend gemacht; die sonst sehr beliebte Beziehung des Ausdruckes auf die jenseitige, am Ende der Zeiten beginnende Vollendung der Kirche (Thom. Aq., Estius) hätte man schon mit Rücksicht auf 1 Kor. 15, 28 nicht sollen geltend machen. S. u. § 48. Auch wird ja gesagt, die „zukünftige Welt" habe der Vater bereits unterworfen (ὑπέταξεν), nicht Engeln, sondern ... Darin scheint doch vorausgesetzt zu werden, daß diese Welt schon jetzt existire. Auch ist ja der Zweck der ganzen apostolischen Mahnung und Belehrung her, die Leser vor dem Abfalle vom Christenthum, von der Kirche, zu behüten: Es würde das kein bloßer Abfall von einer den Engeln untergebenen Institution sein, sondern ein Abfall von dem Reiche des Sohnes Gottes selbst. Vgl. Zill a. a. O. S. 71 ff. Hier wird die Ansicht vertreten, der Ausdruck „die zukünftige Welt" bezeichne die christliche Weltperiode sowohl in ihrer irdischen Erscheinung als in ihrer himmlischen Vollendung, das Reich der Gnade und der Glorie, die Kirche auf Erden und die Kirche im Himmel (S. 72). Aber 1 Kor. 15, 24. 28 heißt es ausdrücklich, beim Weltende werde Christus dem Vater das Reich übergeben, und alsdann werde auch der Sohn dem unterworfen sein, der ihm Alles unterworfen hatte. Die Worte beziehen sich auf den Menschensohn (auf Christus, seiner menschlichen Natur nach betrachtet, s. u. § 48); von diesem und seiner Erhabenheit über die Engel (trotz der zeitweiligen tiefen Erniedrigung) ist aber auch Hebr. a. a. O. die Rede. Darum erscheint es uns als unzulässig, den Ausdruck ἡ οἰκ. ἡ μελλ. auf die dereinstige himmlische Seinsweise der Kirche zu beziehen.

[8] Möhler, Gesammelte Schriften. II, 268.

Vierter Abschnitt.

Die Grenzen des Uebels. Die sittlich-religiösen Kräfte des gefallenen Menschen. Die Erlösungsfähigkeit desselben.

§ 15.

Das Gottesbewußtsein. Ursprung der Abgötterei.

Wenn der größte Theil der Menschheit vor Christus dem Polytheismus, d. i. im Sinne der Offenbarung praktischem Atheismus [1], huldigte, so ist aus dieser Thatsache nicht auf eine gänzliche Zerstörung der religiös-sittlichen Anlagen des Menschen durch die (erste) Sünde zu schließen. Sehr nachdrücklich lehrt der Apostel das Gegentheil einer solchen

Digitized by Google

Annahme. Das Heidenthum ist wohl in gewissem Sinne eine Frucht der Sünde, aber nicht eine naturnothwendige; es ist ebensosehr ein Product menschlicher Freiheit.

[1] Eph. 2, 12: ἦτε ... ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Gal. 4, 8: ἀλλὰ τότε μὲν, οὐκ εἰδότες θεὸν, ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Vgl. 1 Kor. 8, 5; 1 Thess. 4, 5.

1. Auch nach dem Sündenfalle war es der Menschheit fortdauernd möglich, das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes, insbesondere seine Allmacht, aus den Werken der Schöpfung durch vernünftige Betrachtung zu erkennen [1], und dieser Erkenntniß entsprechend Gott den geziemenden Cult der Ehre (der Anbetung) und des Dankes darzubringen. Daß sich diese Möglichkeit im Verlaufe der Geschichte nicht verwirklicht fand, beruhte auf dem selbstverschuldeten, unverantwortlichen Abfall der Menschheit von ihrem ursprünglichen bessern Erkennen und Wollen; das Heidenthum war der Gipfelpunkt der menschlichen ἀσέβεια (Gottlosigkeit. S. oben S. 61. 69). „Denn da sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott geehrt, noch ihm gedankt, sondern sie verfielen der Eitelkeit (Leere) in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz ward verfinstert. Weise sich nennend, sind sie Thoren geworden, und sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Aehnlichkeit des Bildes eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Thieren" (Röm. 1, 21—23). „Bedürfte es außer der allgemeinen Kenntniß, die uns die göttliche Offenbarung über die ersten Schicksale der Menschen gewährt, noch eines ausdrücklichen Zeugnisses für die Thatsache und Wirklichkeit des ehemaligen Abfalles von Gott, in Folge dessen die heidnischen Götter zuerst aufkamen, so würden wir in den Worten des Apostels ein solches Zeugniß besitzen." [2]

[1] Röm. 1, 19: „Denn das von Gott Erkennbare ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart. (20) Denn das Unsichtbare von ihm wird seit der Erschaffung der Welt durch die Werke erkennbar angeschaut (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, vgl. Weish. 13, 5: ἀναλόγως θεωρᾶται), seine ewige Macht sowohl als seine Göttlichkeit, so daß sie unentschuldbar sind." Apg. 14, 14: „Wir verkündigen euch, daß ihr von diesen Nichtigkeiten (ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων) euch zu dem lebendigen Gotte bekehren sollet, der gemacht hat den Himmel und die Erde, und das Meer und Alles, was darin ist; (15) der in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege wandeln ließ. (16) Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohlthaten spendete vom Himmel her und Regen gab und fruchtbare Zeiten, und mit Speise und Freude erfüllte unsere Herzen." Vgl. 17, 22 ff.; 1 Kor. 1, 21. — Daß der Apostel Röm. 1, 19 ff. die Möglichkeit der Gotteserkenntniß für den Menschen mit bloßer Hülfe der sogenannten natürlichen Offenbarung lehre, kann vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Exegese, welche die Tendenz und den Zusammenhang des ganzen ersten Abschnittes des Römerbriefes

Digitized by Google

(K. 1—3) berücksichtigt, nicht in Frage gestellt werden. Das Vaticanum (Sess. III. c. 1) hat diese Auffassung bestätigt. Gegen die in neuerer Zeit, freilich zunächst nicht aus exegetischen Gründen, gemachten Versuche, jene so klar ausgesprochene Lehre des Apostels aus unserer Stelle hinaus zu interpretiren, bemerkt Hettinger, Apologie des Christenthums. I. Bd. 1. A. S. 119. Anm. 3: „Der Apostel spricht hier nicht von der ‚Erhaltung, Verdeutlichung und Befestigung' des durch die Offenbarung schon gegebenen ‚wahren religiösen Glaubens', wie Friedhoff (Apologetik S. 77) und Frohschammer (Einleit. in die Philos. S. 121) meinen, sondern von der Möglichkeit der Gotteserkenntniß ohne Offenbarung durch die denkende Naturbetrachtung. Denn er spricht als allgemeines Urtheil und schlechthin es aus: das Unsichtbare von Gott wird durch das, was geschaffen ist, vom Geiste geschaut. Dieser Ausspruch wäre falsch, hätte er nur seine Bedeutung unter Voraussetzung der ursprünglichen Offenbarung. Zweitens setzt hier der Apostel die positive Offenbarung der Juden, das Gesetz Mosis, und die Sünde gegen dasselbe gegenüber dem Naturgesetz bei den Heiden und der Versündigung gegen dieses (1, 21—23; 2, 12—15), das in ihre Herzen geschrieben und unmittelbar mit ihrer vernünftigen Natur als tiefste Bethätigung derselben gegeben ist. Drittens bezieht sich der Apostel offenbar auf Weish. 13, 1 ff., wie dieß aus der Identität so mancher Ausdrücke hervorgeht; dort ist aber gleichfalls ohne Beziehung auf Offenbarung von der Gotteserkenntniß durch die bloße Naturbetrachtung die Rede. Gerade die Tradition hätte den einzelnen Heiden entschuldigt und von der Sünde befreit, da diese ihm eine falsche Vorstellung von Gott vermittelte. Ueberdieß, kann die denkende Naturbetrachtung die wahre Gotteserkenntniß nicht vermitteln, so kann sie ebenso wenig das verdunkelte und gefälschte Gottesbewußtsein berichtigen, denn nur eine erkannte Wahrheit kann den Irrthum berichtigen." Vgl. Möhler, Gesammelte Schriften. II, 151 ff. Scheeben a. a. O. I, 464. Heinrich, Dogm. Theologie. III, 46.

[1] Stiefelhagen a. a. O. S. 77. v. Drey, Apologetik. II, 54 ff. (2. A.). Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 54 ff.

2. Der psychologische Entwicklungsgang dieses Abfalles war, nach der Darstellung des Apostels, dieser: Es besaßen die Menschen ursprünglich die Kenntniß des wahren Gottes (γνόντες τὸν θεόν V. 21)[1]; aber sie entsprachen derselben nicht in ihrem sittlichen Leben. Ihr Wille wandte sich von Gott ab, indem sie ihm den schuldigen Cult der Ehrfurcht (der Anbetung und des Gehorsams) und des Dankes (der Liebe) versagten[2]. In Folge dieses praktischen Atheismus (der Sünde) wurde nun auch ihre Erkenntniß immer mehr Gott entfremdet[3]; ihr Denken wurde nichtig (leer), da es Gott, die höchste Wahrheit, nicht mehr zum Gegenstande hatte und in Folge dessen auch der richtigen Auffassung des Endlichen nach seinem tiefsten Grunde und höchsten Endziele ermangelte (ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, V. 21)[4]. So von dem höchsten Gegenstande und dem Ziele aller wahren Erkenntniß abgewandt, war ihr Herz (καρδία, nach dem Sprachgebrauche des Alten Testaments der Sitz der Intelligenz) unverständig (ἀσύνετος, V. 21) ge-

Digitized by Google

worden, unempfänglich nämlich für die Wahrheit, dem Irrthum hingegeben; und es fiel immer mehr der Finsterniß des Irrglaubens und der Sünde anheim (ἐσκοτίσθη, ebendaſ.); mit andern Worten, es erfolgte eine fortſchreitende Verdunkelung und Verzerrung der Gottesidee[5].

Durch keine äußere Schranke einer poſitiven Offenbarung auf ſeiner abſchüſſigen Bahn aufgehalten, ſank der Menſch nun bald zur letzten Stufe ſeiner Verirrungen hinab, indem er ſich ſelbſt die geziemende Strafe ſeines eiteln, gottfeindlichen Egoismus bereitete (φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, V. 22); er übertrug die letzten in ſeinem Geiſte vorhandenen, bis zur Unkenntlichkeit entſtellten Reſte des Gottesgedankens auf ſeine ſelbſterwählten und ſelbſtgeſchaffenen Gottheiten (ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ κτλ., V. 23)[6]; er vergötterte die Creatur (Polytheismus). „War einmal eine Verdunkelung des urſprünglichen Gottesbewußtſeins, eine ſelbſtverſchuldete Entfremdung des Menſchen von dem Einen lebendigen Gotte eingetreten, vermochte der Menſch, ſelbſt unter der überwiegenden Herrſchaft der Sinnlichkeit und ſinnlicher Luſt ſtehend, alſo in ſeiner ſittlichen Freiheit geſchwächt, auch die Gottheit nicht mehr als ein rein geiſtiges und überſinnliches, von der Welt verſchiedenes, über ſie erhabenes, unendliches Weſen zu faſſen: dann geſchah es unvermeidlich, daß er, mit ſeinem geiſtigen Geſichtskreis innerhalb der Naturſchranke feſtgebannt und abgeſchloſſen, das angeborene Bedürfniß einer Anerkennung und Verehrung der Gottheit durch die Vergötterung der materiellen Natur zu befriedigen trachtete; denn auch in der Verdunkelung blieb die Idee der zwar nicht mehr erkannten, aber doch noch geahnten und gefühlten Gottheit mächtig, und wurde die Wahrheit, daß die Gottheit ſich in der Natur als überall gegenwärtig und wirkſam offenbare, empfunden.“ [7]

[1] Und könnten ſie noch immer beſitzen; διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς (V. 19). Aber ſie halten die erkannte Wahrheit nieder in ihren Sünden oder durch dieſelben, ſie erſticken ſie im Keime (V. 18). Eine tiefſinnige Erklärung des 20. V. gibt Thomas v. Aq. Comm. in Rom. 1. l. VI., welche die Grundlinien einer ſpeculativen Gotteslehre andeutet, womit zu vergleichen Summa theol. I. Q. 12. a. 12; Q. 13. a. 1. 2.

[2] Der Apoſtel ſetzt alſo voraus, daß den Heiden auch dieſe ſittlichen Forderungen ohne Hülfe übernatürlicher Offenbarung bekannt waren — das Naturgeſetz.

[3] „Der Menſch fühlt ſich jetzt nur vom Geſchöpflichen angezogen, findet darin ſeine Freude und ſeinen Genuß. Die Vernunft erkannte das, was dem Menſchen das Höchſte war, nicht an; er ward gottvergeſſen, und wie er bereits praktiſch das

Digitized by Google

Geschöpf dem Schöpfer vorgezogen, so ward es ihm auch theoretisch das Höchste; denn was der Mensch liebt, das wird er auch als das Höchste anerkennen. Hier ist also Confusion Gottes und der Natur, und des Geistes und der Materie; denn wie Gott nicht von der Welt, so ward der Geist nicht von der Materie gehörig und wesenhaft unterschieden." Möhler in den histor.-polit. Bl. II, 189. Vgl. Reithmayr und Bisping z. Röm. 1, 20 ff. Stiefelhagen a. a. O. S. 391 ff.

[4] Vgl. Weish. 13, 1.

[5] „Die eine Idee von Gott zersplittert sich, da Gott mit der Welt der Erscheinungen confundirt wird, in eine Vielheit von Göttern, da eben die Welt eine Vielheit von Erscheinungen, Kräften und Wirkungen darbietet. Die Einheit Gottes steht höchstens noch da wie im dunkeln Hintergrunde, als eine Reminiscenz; der Polytheismus ist das herrschende Element." Möhler a. a. O. — „Les hommes ne voulant plus adorer que ce qu'ils voyaient, l'idolâtrie se répandait par tout l'univers. — — Les hommes portèrent la peine de s'être soumis à leurs sens: les sens décidèrent de tout, et firent, malgré la raison, tous les dieux qu'on adora sur la terre." *Bossuet*, Disc. sur l'hist. univers. II. Partie. Chap. II.

[6] Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 90: „Ἀλλάττειν, anders machen, verwechseln, etwas gegen ein Anderes eintauschen, insinuirt in anschaulicher Weise die Umgestaltung, welcher die in der Erkenntniß untersinkende Gottesidee unterworfen wurde. Der in seinem Wesen Unendliche, Unerfaßbare, in seiner Majestät Unaussprechliche war in dem verdunkelten Herzen bis auf ein Minimum herabgesunken, den man in dieser Phase des entleerten Bewußtseins in dem Bilde eines verweslichen Menschen u. s. w. sich repräsentirte. Dieser selbstgemachte Abgott, — Götze, war der adäquate Aus- und Abdruck jenes Gottes, welcher nach eingerissener Bethörung noch übrig geblieben war. Hi sunt dii tui, Israël, qui te eduxerunt de terra Aegypti, riefen die Israeliten, als sie das goldene Kalb erblickten. Exod. 22, 4." — Die nach dem Vorgange der französischen Encyklopädisten oft wiederholte Behauptung, die Heiden hätten weder die Götterbilder noch „die Dinge und Kräfte der Natur selbst verehrt" (Hefftter, Die Religion der Griechen und Römer. S. 28), diese seien ihnen nur Repräsentationen ihrer idealen Gottheiten gewesen, steht in dieser ihrer allgemeinen Fassung ebenso sehr mit dem bestimmten Ausspruche des Apostels, wie mit anderen geschichtlichen Thatsachen und Zeugnissen im Widerspruch. „So unaussprechlich thöricht es auch erscheint, so wahr ist es, daß der Götze als Gott angebetet wurde. Die christlichen Apologeten der ersten drei Jahrhunderte, welche nicht allein das Alles im Leben mit angesehen, sondern vor ihrer Bekehrung selbst mitgemacht hatten, sind unverwerfliche Zeugen hierüber. Sie besprechen diesen Gegenstand als etwas Notorisches in ihren Schriften an die Heiden." Reithmayr a. a. O. S. 91. Vgl. Fr. v. Schlegel, Philosophie der Geschichte. 6. Vorl. (XIII, 179). Döllinger a. a. O. S. 54. Stiefelhagen a. a. O. S. 394 ff. Berlage, Dogmatik. III, 384 ff.

[7] Döllinger a. a. O. S. 54 f. Fr. v. Schlegel a. a. O. 4. u. 5. Vorl.; vgl. Simar, Der Aberglaube. S. 32 ff.

3. Man hat vielfach, namentlich in neuerer Zeit, den soeben erklärten Abschnitt des Römerbriefes zur Entscheidung philosophisch-theologischer Controversen bezüglich des gemeinmenschlichen Gottesbewußtseins und der Bedingungen seiner Entwicklung benutzen wollen[1]. Es muß

Digitized by Google

indessen als exegetische Willkür bezeichnet werden, wenn man mehr oder weniger aus den Worten des Apostels herauslesen will als die beiden Sätze, daß das geschichtlich gegebene Heidenthum seinen Ursprung einem freiwilligen und selbstverschuldeten Abfall des Menschen von Gott verdanke, und daß auch in dem gefallenen Menschen die sittlich-religiöse Anlage nicht zerstört, die Erkenntniß Gottes als seines Schöpfers und Herrn durch das bloße Licht der Vernunft für ihn erreichbar sei, darum auch sein dermaliger sittlich-religiöser Zustand ihn der Verantwortlichkeit vor Gott nicht enthebe. — Natürlich erörtert der Apostel diese ganze Frage vom geschichtlich-praktischen Standpunkte aus. Daher ist, wie Möhler[2] bemerkt, „hier keine vollständige Darstellung der Bedingungen zu erwarten, unter welchen Gott vom Menschen aus der Natur erkannt werden kann; der Apostel denkt sich den Menschen in Gesellschaft, wie er geschichtlich gegeben ist, und von einem solchen Menschen sagt der Völkerlehrer, daß er Gott in der Welteinrichtung erkennen könne."

[1] Vgl. *De Lamennais*, Essai l. III. ch. 66. Beelen a. a. O. S. 49. Friedhoff, Dogmatik. I, 54.

[2] Gesammelte Schriften. S. 151 f.; vgl. S. 146 f.

§ 16.

Das Naturgesetz. Das Gewissen. Der freie Wille des Menschen.

1. Schon die äußere Offenbarung Gottes in den Werken der Schöpfung und die dadurch dem Menschen ermöglichte Gotteserkenntniß haben einen sittlichen Endzweck; sie sollen den Menschen zur dankbaren Verehrung Gottes anleiten; die Außerachtlassung jener Offenbarung begründet eine sittliche Schuld desselben (Röm. 1, 20; vgl. V. 18. 21—25). Indem der Apostel diesen Satz aufstellt, setzt er offenbar voraus, daß auch in dem eine übernatürliche göttliche Offenbarung entbehrenden Menschen die praktischen sittlichen Kräfte vorhanden seien, und der theoretischen Erkenntniß entsprechend sich entwickeln und bethätigen könnten. Der Apostel bleibt indeß bei dieser Allgemeinheit nicht stehen, sondern spricht sich ebenso bestimmt und nachdrücklich über dieses anthropologische Grundprincip aus, wie über die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß.

2. Die Heiden, welche, ohne das mosaische Gesetz zu besitzen, gesündigt haben (ἀνόμως ἥμαρτον, Röm. 2, 12), werden im Gerichte Gottes

Digitized by Google

ebenso wohl verdammt werden wie die Juden, welche, unter der gesetzlichen Ordnung stehend (ἐν νόμῳ), in ihrem sittlichen Leben derselben widersprechen; und zwar wird bei ihnen eben das erkannte und nicht befolgte (mosaische) Gesetz den Grund und Maßstab des verdammenden göttlichen Urtheiles bilden (διὰ νόμου κριθήσονται, a. a. O.). Denn es kann vor Gott nicht auf die bloße Kenntniß, sondern nur auf die Befolgung des erkannten Gesetzes ankommen; nur wo diese vorliegt, ergeht von Seiten Gottes ein für gerecht erklärendes Urtheil über den Menschen (οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται, V. 13. — ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς κτλ., V. 16).

Um zu zeigen, daß dieses Princip auch auf die Heiden anwendbar sei, erinnert der Apostel in Form eines Zwischensatzes (V. 14 und 15) nachträglich daran, daß auch die Heiden nicht in jedem Sinne „gesetzlos" (ἄνομοι) seien. Auch sie **besitzen und kennen ein Gesetz**, dessen Inhalt mit dem wesentlichen Kerne des mosaischen Gesetzes zusammenfällt (τὰ τοῦ νόμου, V. 14; τὸ ἔργον τοῦ νόμου, V. 15); **daher können und sollen auch sie Befolger des Gesetzes** (ποιηταὶ τοῦ νόμου) **sein**; ja sie sind es auch, wenigstens in einzelnen Fällen (ὅταν — φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, V. 14). Dieses Gesetz liegt in ihrer sittlichen Natur (φύσις, — ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος a. a. O.); es äußert sich in der Stimme **des Gewissens**[1]; wir nennen es **das Naturgesetz**.

[1] Röm. 2, 15: „Sie zeigen nämlich, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem zugleich ihr Gewissen Zeugniß ablegt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder auch lossprechen." Der Apostel will sagen, nicht nur beweisen die Heiden **thatsächlich** (durch Befolgung desselben V. 14) die Existenz des natürlichen Sittengesetzes; auch ihr Gewissen legt zugleich (mit ihrem Handeln) dasselbe Zeugniß ab (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), indem nämlich je nach vollbrachter guter oder böser That ihre Gedanken (die theoretische und die praktische Erkenntniß, oder auch das vorangehende und das nachfolgende Gewissen) einander die Uebertretung oder Erfüllung des Sittengesetzes zugleich richtend und vergeltend bezeugen. Vgl. 1, 32.

3. Auch hier müssen wir die Bemerkung wiederholen, daß der Apostel an dieser Stelle des Römerbriefes die außer dem Menschen liegenden Bedingungen, unter denen allein eine vollkommene Erfüllung des Naturgesetzes von Seiten der unerlösten Menschheit möglich war, nicht erörtern will[1]. Hier kam es ihm nur darauf an, die Thatsache zu constatiren, worauf zunächst und zumeist die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott beruht: die Thatsache, daß der Mensch allzeit die physischen Anlagen und Kräfte in seiner Natur besaß, welche die Voraussetzung einer persönlichen sittlichen Bethätigung bilden, **sittliche**

Digitized by Google

Erkenntniß und einen sittlichen, d. i. freier Selbstbestimmung fähigen Willen[2]. Das Vorhandensein der erstern nun spricht der Apostel in der soeben dargelegten Stelle mit der größten Bestimmtheit aus; die Existenz des letztern aber ist als eine nothwendige Voraussetzung stillschweigend bezeugt, wenn der Apostel erklärt, nicht bloß die Juden seien für die Uebertretungen des mosaischen Gesetzes strafbar (2, 1—13), sondern auch die Heiden hätten das Bewußtsein ihrer sittlichen Verantwortlichkeit besessen (2, 15); sie hätten sogar dem Bewußtsein der schwersten Verschuldung zum Trotz dem Laster gehuldigt (1, 32); eine unentschuldbare Verirrung ihrer Erkenntniß, vorzüglich jedoch ihres Willens, sei die Abgötterei (1, 20—25); sie hätten es nicht für der Mühe werth erachtet (οὐκ ἐδοκίμασαν, 1, 28), die Anerkennung Gottes festzuhalten. Selbst der Ausdruck, welcher bei oberflächlicher Auffassung am ehesten geeignet wäre, ein Präjudiz gegen die menschliche Freiheit abzugeben, führt auf dieselbe Idee hinaus[3]: „Gott gab sie hin (überließ sie) an die Unreinigkeit, oder an ihren verkehrten Sinn", d. h. Gott hielt sie nicht ab, die „selbsterwählten Wege zu gehen" (Apg. 14, 16: πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν), und es war dieß eine ihrer freiwilligen Abkehr von Gott wohl entsprechende Strafe (διὸ oder διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς κτλ., V. 24. 26. 28)[4]. Anderwärts (Eph. 4, 19) sagt der Apostel von derselben Lasterhaftigkeit der Heiden geradezu, sie sei das Werk ihres eigenen freien Willens gewesen: „Sie überantworteten sich selbst gefühllos der Unlauterkeit" (ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ).

[1] Vgl. oben S. 33 ff., wo wir die Lehre des Apostels über den Zustand, in welchem sich die sittlichen Vermögen des gefallenen Menschen befinden, dargelegt haben.

[2] Hiermit ist jeder Mißbrauch unserer Stelle zu Gunsten pelagianischer Anschauungen hinlänglich ausgeschlossen. Wir könnten sagen, der Apostel rede an dieser Stelle weder für noch wider dieselben. — Man hätte darum an dem Ausdrucke ποιεῖν V. 14 nicht ängstlich deuteln sollen. „Wann immer," sagt der Apostel, „die Heiden thun (nicht „anstreben", Reithmayr a. a. O. S. 128), was des Gesetzes (Inhalt) ist" u. s. w. Er setzt also voraus, daß der Fall möglich und durch die Erfahrung zu constatiren sei (vgl. *Trid.* Sess. VI. c. 7; Prop. *Baji* damn. n. 22. 25. 37). Dasselbe ist von dem Ausdrucke φύσει (V. 14) zu sagen. Daß derselbe hier nur eine in der Menschennatur liegende sittliche Norm (Erkenntnißart) bezeichnen wolle, ist durch den Gegensatz μὴ νόμον ἔχοντα, sowie durch den ganzen Zusammenhang außer Zweifel gestellt. *Tolet.* Comm. in Rom. 2, 14: Illud autem (naturaliter) non significat viribus naturae solis gentes moralem legem implere: sed ad exterius magisterium refertur; ut naturaliter facere idem sit ac *non accepto exteriori magisterio divino*, quale acceperunt Judaei,

Digitized by Google

sed natura duce et magistra legis opera facere. Non excluditur per hoc internum auxilium divinum, sine quo hominis arbitrium legem non valet moralem, nec etiam scriptam servare.

[3] Es ist der Ausdruck παρέδωκεν (αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν κτλ. V. 24). Vgl. V. 26: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.

[4] Es ist dieses eine von den ziemlich zahlreichen Stellen der heiligen Schrift, sowohl des A. wie des N. T., in welchen Gott eine Mitwirkung bei der Sünde des Geschöpfes beigelegt wird. Sie scheinen im Widerspruche zu stehen mit jenen Sätzen, worin Gott als die Heiligkeit selbst und jeder Antheil an der Sünde, selbst an der Versuchung (Jak. 1, 13), von ihm ausgeschlossen wird. Diese zunächst exegetische Schwierigkeit sollte man nicht durch ein gewaltsames Verzerren oder durch willkürliches Abschwächen des je in den einzelnen Stellen vorliegenden sprachlichen Ausdruckes zu umgehen sich bemühen. Die Lösung derselben, sowie die Erklärung des sprachlichen Ausdruckes, ist vielmehr in einer speculativen Auffassung der betreffenden Thatsachen zu suchen. Bei jeder sittlichen That des Menschen, auch bei der Sünde, treffen göttliche und menschliche Causalitäten und Wirkungen zusammen. Diese sind jedoch nicht bloß ihrer Natur nach, sondern auch nach ihrer Beziehung zur menschlichen That selbst wesentlich von einander verschieden. Die Selbstbestimmung des freien Willens des Menschen ist immer und überall die wirkende Ursache (causa efficiens) der sittlichen That als solcher, insbesondere der Sünde (aut negandum est peccatum committi, aut fatendum est voluntate committi. *Aug.* De vera rel. 14, 27); diese ist nie Gottes Werk. Hingegen aber hat Gott in dem freien Willen des Menschen den allgemeinen Möglichkeitsgrund der Sünde schöpferisch gesetzt; und in der göttlichen Weltregierung treten Fälle ein, wo Gott die äußeren Thatsachen herbeiführt, aus denen der menschliche Wille Veranlassung nimmt, sich wider Gott zu entscheiden; oder wo Gott es unterläßt, den menschlichen Willen durch ihm zu Gebote stehende außerordentliche Mittel von seiner selbsterwählten Richtung und Entscheidung abzulenken. Je nachdem nun eine und dieselbe Thatsache (Sünde, Verstockung des Menschen) einseitig unter diesem oder jenem Gesichtspunkte aufgefaßt wird, kann mit Recht gesagt werden, sie habe ihre (wenngleich sehr verschiedenartige) Causalität in Gott oder im Menschen. Beide Ausdrucksweisen der Schrift sind also wahr und berechtigt und können buchstäblich aufgefaßt werden; aber sie sind unvollständig, und eben darum leicht irreführend. Die volle Wahrheit haben wir, wie schon bemerkt, durch die Vereinigung aller in Betracht kommenden Momente, welche auch die Schrift selbst darbietet, zu gewinnen. Vgl. z. B. Eph. 4, 19 m. Röm. 1, 24. *Tert.* adv. Marc. II, 14. *Chrys.* in Rom. Hom. 3. *Aug.* De gr. et lib. arb. 20. 21. *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 1, 24: Deus non dicitur tradere homines in immunditiam directe inclinando affectum hominis ad malum, quia Deus omnia ordinat in seipsum . . . Peccatum autem est aliquid per aversionem ab eo. Sed indirecte tradit homines in peccatum, in quantum juste subtrahit gratiam per quam homines continebantur ne peccarent, sicut si aliquis alicujus sustentaculum tolleret, diceretur facere casum ejus. Et per hunc modum primum peccatum est causa sequentis peccati, sequens vero est poena prioris. Vgl. II. 1. Q. 79. a. 1. 3. *Est.* Comm. in Exod. 7, 3; Rom. 1, 24.

Digitized by Google

§ 17.

Die Erlösungsfähigkeit des Menschen.

1. Wenngleich der Apostel diesen Gedanken nirgendwo ausdrücklich hervorhebt, so ergibt sich derselbe doch als eine nothwendige Schlußfolgerung aus seiner Lehre von dem Zustande der menschlichen Natur nach dem Sündenfalle: wie sehr auch die ursprüngliche „Herrlichkeit" (δόξα, Röm. 3, 23; vgl. oben S. 60) des Menschen durch die Sünde mag verwüstet worden sein, der Mensch ist dennoch von Natur ein sittliches Wesen; er trägt nicht bloß das Bewußtsein seines sittlichen Elendes und die Sehnsucht nach Befreiung in sich, sondern auch die natürlichen, physischen Bedingungen, an welche eine erlösende und umschaffende Thätigkeit der Gnade Gottes anknüpfen kann. Der Mensch hat die Anlage und Befähigung zur Erkenntniß Gottes bewahrt; er fühlt sich an eine sittliche Ordnung gebunden; und er trägt eine Willenskraft in sich, womit er für oder wider dieselbe sich zu bestimmen vermag.

2. Wenn wir die Ideenfolge in der Rede des Apostels vor dem Areopag zu Athen (Apg. 17, 22 ff.) in's Auge fassen, so legt sich uns der Gedanke nahe, Paulus sei mit bewußter Berücksichtigung des soeben dargelegten Thatbestandes bei derselben verfahren; er habe der Predigt des Evangeliums durch die Anknüpfung an die im Menschen sich geltend machenden sittlich-religiösen Anlagen und Bedürfnisse Eingang verschaffen wollen[1]. Jedenfalls liegt aber auch dieser Rede, wie den Erörterungen des Römerbriefes, die bezeichnete Anschauung von der sittlichen Natur des gefallenen Menschen und seiner Erlösungsfähigkeit wenigstens stillschweigend zu Grunde.

[1] Das Gottesbewußtsein (V. 23—26); die sittliche Anlage (V. 27. 28); das Gewissen (V. 30. 31). — Noch sei bemerkt, daß auch die neuere protestantische Wissenschaft wenigstens als paulinische Lehre anerkennt, was wir vorstehend (§ 15—17) als solche entwickelt haben, wie wenig dieselbe auch mit den entsprechenden Lehrsätzen der symbolischen Bücher in Uebereinstimmung zu bringen ist. „Wir sehen," sagt Usteri (a. a. O. S. 79), „daß Paulus den Zustand des Menschen, der mit dem erlösenden Princip noch in keine unmittelbare Berührung gekommen ist, sich gar nicht so absolut böse und verdorben denkt, daß nicht noch etwas im Menschen vorhanden wäre, woran sich das Heil, zu dem er berufen ist, anknüpfen könnte; vielmehr liegt eben in jenem Gefühl der Reue und der Sehnsucht nach der verlorenen Einheit (dem Frieden mit Gott) zugleich das Bewußtsein der Möglichkeit des Gegentheils und die Empfänglichkeit für das Wahre und Gute." Vgl. ebend. S. 33. — Meßner a. a. O. S. 208: „Als den innern Menschen aber bezeichnet Paulus den Rest des göttlichen Ebenbildes im Menschen, der durch die Sünde wohl unterdrückt, aber nicht völlig vernichtet werden konnte u. s. w." Ebend. S. 205:

Digitized by Google

„Wenn nach Apg. 17, 23 der höchste Gott unbewußt verehrt wird, so liegt hierin, daß auch dem Götzendienste ein wenn auch irregeleitetes wahres Gefühl, ein Streben nach Vereinigung mit Gott zu Grunde liegt, welches von einer noch vorhandenen, wenngleich schlummernden sittlichen Empfänglichkeit Zeugniß ablegt." — Tholuck zu Röm. 7, 15. Schmid a. a. O. S. 248. S. 269 f. Hingegen heißt es z. B. in der Concordienformel De pecc. orig. n. 23 bei Hase a. a. O. S. 643: Repudiantur qui docent, — hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet, aptitudinem, habilitatem, potentiam et vires aliquas, in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi, aut cooperandi.

Zweites Kapitel.

Die Lehre vom Gesetze.

§ 18.

Uebersicht. Begriff des Gesetzes.

1. Der blinde national-religiöse Particularismus der Juden, sowie der in dem pharisäischen Gesetzesdienst waltende Naturalismus waren zwei der mächtigsten und für das Gedeihen der Kirche gefährlichsten Feinde[1], welche der Apostel in seinem Berufe zu bekämpfen hatte. Jener nahm, durch eine falsche Auffassung der alttestamentlichen Bundesanstalten irre geleitet, alles göttliche Heil für sich ausschließlich in Anspruch und mußte demgemäß, wie dem Christenthume überhaupt, so dem Apostel am meisten abhold sein, welcher die universale Bestimmung der christlichen Heilsordnung am nachdrucksamsten betonte. Die schon in den Evangelien so oft und so scharf bekämpfte pharisäische Anschauung, daß der rein äußerliche Umstand, ein Glied des auserwählten Bundesvolkes zu sein[2], und ein äußerliches Sichabfinden mit dem Buchstaben des Gesetzes das Heil hinlänglich sichere, stand mit der Aufnahme des christlichen Glaubens und der dazu erforderlichen sittlichen Umwandlung in unversöhnlichem Widerspruche[3]. Die judaisirenden Bestrebungen endlich, welche gleich in der ersten Zeit der Kirche hervortraten, und von Paulus z. B. in Antiochien und Galatien bekämpft wurden, waren nicht bloß von verderblichen praktischen Folgen begleitet, insofern durch die Vormauer des Gesetzes den Heiden der Eintritt in die Kirche erschwert und die Einheit des kirchlichen Lebens gestört wurde; es lag ihnen auch, sobald sie principiell[4] sich geltend machten, eine das Wesen der christlichen Heilsordnung entweder gänzlich verkennende oder doch abschwächende Auffassung zu Grunde. Denn die Nothwendigkeit der Aufrechthaltung der

Digitized by Google

mosaischen Ordnung grundsätzlich behaupten, heißt ebenso wohl die wahre Bedeutung verkennen, welche dieselbe im Welt- und Erlösungsplane Gottes besitzt, als auch die absolute Vollkommenheit der christlichen Heilsordnung läugnen. Paulus bekämpft darum auch den Judaismus nach diesen beiden Richtungen hin.

[1] Auf die gesammte Wirksamkeit des Völkerapostels kann man anwenden, was Windischmann (a. a. O. S. 7) von zweien seiner Lehrschreiben (Römerbr. und Galaterbr.) sagt: „Hier wie dort ist es eine Lebensfrage des Christenthums, die behandelt wird; trug Paulus in Galatien nicht den Sieg über die Vertheidiger des Gesetzes davon, drang seine Lehre gegen die der Judaisten in Rom nicht durch, so wäre das Christenthum jüdischer Particularismus geworden, nicht katholischer Glaube für alle Zeiten und Völker." Vgl. Reithmayr, Einl. u. s. f. S. 505. 532. Comm. z. Br. an die Gal. S. 10. 161. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 58—65. Hilgers, Krit. Darstellung der Häresen. S. 31 ff. 97 ff.

[2] Vgl. *Lightfoot* l. c. in Joh. 3, 4. *(Wetstein)* in Matth. 3, 9.

[3] Vgl. die Einleitung S. 26 f.

[4] Das war es ja auch, was Paulus an dem Benehmen des Petrus zu Antiochien tadelte (Gal. 2, 11 ff.), daß er den Schein einer principiellen Vertretung judaisirender Anschauungen auf sich geladen habe (*Tert.* De praescr. 23; Adv. Marc. IV, 3). Gegen eine bloße praktische Berücksichtigung judenchristlicher Vorurtheile, wo sie dem Heile der Seelen zu größerm Vortheil gereichte, und ohne Verletzung der Grundprincipien des Christenthums geschehen konnte, hatte Paulus selbst so wenig einzuwenden, daß er zu den auf der bezeichneten Grundlage ruhenden Beschlüssen des Apostelconcils mitwirkte (Apg. 15), dieselben promulgirte (16, 4), und selbst mehrere Male, wo die schuldige Rücksicht auf die Heidenchristen nicht entgegenstand, das Gesetz den Juden zu Liebe beobachtete (Apg. 16, 3; 21, 23—26 vgl. m. 1 Kor. 9, 20. 21). Vgl. Döllinger a. a. O. — Dieser Thatbestand und die Einmüthigkeit der Grundsätze, welche auf dem Apostelconcile hervortrat, beweisen hinlänglich die Grundlosigkeit der Baur'schen Hypothese von einem angeblichen Gegensatze der Anschauungen bei den älteren sogenannten Judenaposteln, und dem Heidenapostel Paulus. Auch beim Apostelconcil soll der Gesichtskreis jener noch nicht über das Judenthum hinausgehen, von einem unmittelbaren Heidenchristenthum sollen sie noch gar nichts wissen; Paulus soll sie erst zur Anerkennung desselben gebracht haben (Baur, Paulus der Apostel J. Chr. S. 126 f.). Und doch war Petrus durch eine specielle göttliche Offenbarung über den betreffenden Punkt auf's Unzweideutigste belehrt worden (Apg. 10, 10 ff.); und nachdem er, derselben entsprechend, den Heiden zu Cäsarea die Thore der Kirche geöffnet, war seine Handlungsweise wie durch ein Gottesurtheil, durch das Wunder der Glossolalie, sanctionirt worden; und er vertheidigte dieselbe auch in diesem Sinne in der Gemeinde zu Jerusalem (11, 4 ff.) und vor dem Apostelconcil (15, 7—9). Jakobus, ein anderer „Judenapostel", bekräftigt die Meinung des Petrus durch ein prophetisches Zeugniß (V. 15—17). Vgl. *J. Hergenröther*, De catholicae ecclesiae primordiis etc. Ratisb. 1851. p. 86 ss. Schenz, Histor.-exeg. Abhandl. über das erste allg. Concil in Jerusalem. Regensb. 1869. S. 163 ff. Reithmayr a. a. O. S. 148 ff.

2. Als das Grundprincip, womit der Apostel den drei genannten Anschauungen entgegentrat, erscheint der Satz, daß „durch Gesetzeswerke

Digitized by Google

(ἔργα νόμου) Niemand die Rechtfertigung vor Gott erlangen könne" (Röm. 3, 20; Gal. 2, 16; 3, 11; Apg. 13, 38. 39)[1], somit auch für den Gesetzeshörigen (den Juden) der Glaube an Christus, den Welterlöser, der einzige Heilsweg sei (Röm. 3, 22. 30; Gal. a. a. O.; Apg. a. a. O.). Anderseits weist der Apostel die wahre Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes aus seiner Stellung im göttlichen Erlösungsplane, endlich die absolute Vollendung der christlichen Offenbarung und Heilsordnung aus der Beschaffenheit des Erlösungswerkes und der Person seines Urhebers nach. Den letzten Punkt werden wir erst an einem spätern Orte füglich in Betracht ziehen können (vgl. § 24 ff.). Hier beschäftigen wir uns mit dem apologetischen oder polemischen Theile der Lehre vom Gesetze.

[1] Die Worte ἐξ ἔργων νόμου κτλ. Röm. 3, 20 und Gal. 2, 16 sind aus Ps. 143, 2 entlehnt, wo es heißt: ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Der Zusatz ἐξ ἔργων νόμου in den paulinischen Stellen ist nicht willkürlich. Paulus selbst hat Röm. 3, 19 darauf aufmerksam gemacht: Alles, was das Gesetz sagt, sage es den Gesetzeshörigen, für sie habe es Geltung. Dazu kommt, daß der Psalmist ganz allgemein die Behauptung ausspricht, kein Lebendiger sei gerecht vor Gott (wenn dieser nicht Gnade schenke); darin waren also auch die Diener des Gesetzes eingeschlossen. S. Windischmann a. a. O. S. 56.

3. Das Gesetz hebt der Apostel öfters als eine der Gottesgaben hervor, durch deren Besitz das jüdische Volk in religiöser Hinsicht im höchsten Maße vor den Heiden bevorzugt gewesen sei (Röm. 2, 17—23; 3, 2[1]; 9, 4; Eph. 2, 12). Er bezeichnet an solchen Stellen mit νόμος, der jüdischen Anschauung entsprechend, den Inbegriff aller moralischen, rituellen und politisch-theokratischen Satzungen (ἐντολαί, δόγματα, Eph. 2, 15)[2], welche seit der mosaischen Gesetzgebung das ganze Leben des Israeliten bis in's Einzelne regelten, und die strengste Sonderung desselben von den Heiden bewirkten (Eph. 2, 12; vgl. m. Apg. 10, 27). Die dem Buchstaben entsprechende Erfüllung jener Satzungen, oder das ganze äußerlich nach dem Gesetze geordnete Leben des gefallenen, sündigen Menschen sind die „Gesetzeswerke" (ἔργα νόμου), wovon hier die Rede ist (Apg. 15, 5—20; Gal. 2, 14—16)[3]. In ihnen oder durch sie die Rechtfertigung suchen, — das Wort in seinem strengsten Sinne aufgefaßt, — heißt also, sich selbst rechtfertigen wollen; heißt, die Nothwendigkeit der Wiedergeburt durch die Gnade Gottes verkennen, die von dem Erlöser dargereichte Hand von sich weisen[4].

[1] Unter den den Juden anvertrauten λόγια τοῦ θεοῦ scheint wenigstens das Gesetz mitverstanden zu sein.

Digitized by Google

[2] In diesem Sinne faßt schon Augustinus (De spiritu et littera c. 8. 29) den νόμος auf; ihm folgen Thomas v. Aq. zu Röm. 3, 20; Gal. 3, 10; Estius, Toletus, Justinian, Calmet und die meisten neueren Erklärer. Vgl. auch (Schleußner), Lex. s. v. νόμος. — Döllinger, Christenth. u. Kirche. S. 182 f.

[3] Der Deutlichkeit wegen wollen wir hier schon, obgleich dem Gange der Darstellung damit in etwa vorgegriffen wird, die von Reithmayr, Comm. z. Römerbr. S. 153 f. gegebene Begriffsbestimmung anführen: „Die Gesetzeswerke sind nicht bloß einzelne Handlungen gemäß und zufolge des Gesetzes, sondern das gesammte sittliche Thun des gefallenen Menschen, wie es sich unter den beschriebenen Verhältnissen und unter einem bloß äußerlich ihm gegenübertretenden Sittengesetze bilden kann. Sie sind nicht zu confundiren mit den ἔργοις ἀγαθοῖς, d. h. jenen Entwicklungen des sittlichen Geistes und Lebens, welche nach der im Glauben gewonnenen Gerechtigkeit und der damit begründeten Hingebung des gesammten Menschen an Gott in Jesu Christo als eben so viele Früchte aus der geheiligten Wurzel von Innen hervortreiben."

[4] *Aug.* De gr. et lib. arb. 12, 24. Man vergleiche im apologetischen Interesse die Bemerkung bei Windischmann a. a. O. S. 56: „Die von den lutherischen Theologen gegen die Kirche aufgestellte Behauptung, Paulus habe an unserer Stelle (Gal. 2, 16) unter den ἔργα νόμου auch die Beobachtung des Dekaloges mitbegriffen, während die katholischen Theologen festhielten, daß hier nur das Ritualgesetz gemeint sei, beruht auf einer bösslichen Verrückung des wahren Gesichtspunktes. Abgesehen davon, daß jeder unbefangene Exeget eingestehen muß, daß Paulus hier allerdings das Ceremonialgesetz zunächst und vorzüglich im Auge hatte, wurde es von den Lutheranern ganz verkannt, wie weit verschieden die beiden Fragen sind, ob das mosaische Sittengesetz verbinde, oder ob seine Beobachtung, getrennt vom Glauben, rechtfertige. Auf die erste Frage hat Paulus an hundert Stellen seiner Briefe geantwortet, wo er alle Gesetze des Dekalogs einschärft, besonders aber Röm. 2, 15, wo er von dem in's Herz des Menschen geschriebenen Gesetze redet. Auf die zweite Frage antwortet er verneinend, schon aus dem einfachen Grunde, weil ohne den Glauben an den kommenden oder gekommenen Erlöser und ohne Gnade die wirkliche Erfüllung gleich des ersten Gebotes des Dekalogs unmöglich ist. Es ist aber auch der katholischen Kirche niemals in den Sinn gekommen, eine Rechtfertigung durch gute Werke oder durch die Beobachtung des Dekalogs ohne Glauben zu lehren, sondern der Sünder wird nach ihr durch den Glauben in den Sacramenten gerechtfertigt, kann sich aber in dieser Rechtfertigung und Heiligung nur behaupten, wenn er von nun an nach dem in Christo verklärten Gesetze durch die Gnade lebt und Früchte bringt, d. h. nicht mehr todte ἔργα τοῦ νόμου, sondern lebendige ἔργα τῆς πίστεως wirkt. Die steinernen Tafeln der Herzenshärte haben sich nunmehr in fleischerne verwandelt (Jer. 31, 33; 2 Kor. 3, 3), aber nicht um nach den Gelüsten des Fleisches zu leben, sondern um den zum Geist gewordenen Buchstaben im Geiste zu erfüllen." Vgl. u. § 37 und S. 91. Anm. 3.

§ 19.

Das Gesetz und die Rechtfertigung. Gesetz und Glaube. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Anwendung auf das Naturgesetz.

Die Wahrheit, daß das Gesetz die Rechtfertigung nicht habe darbieten können, begründet und erklärt der Apostel in einer zweifachen Weise.

Digitized by Google

1. Wer durch die bloße Erfüllung des Gesetzes die Rechtfertigung sucht, oder sie zu besitzen wähnt, befindet sich in der That unter dem Fluche, den das Gesetz selbst mit den Worten angedroht hat: Verflucht ist, wer nicht Alles beobachtet, was im Gesetze vorgeschrieben ist (Deut. 27, 26)[1].

Es ist nämlich dem unerlösten Menschen kraft seines sittlichen Zustandes nicht möglich, das Gesetz in allen Stücken vollkommen zu erfüllen (Röm. 7, 7—24)[2].

Wenngleich das Gesetz, was nicht verkannt werden darf, dem Menschen ein Ideal vollkommener, gottgefälliger Gerechtigkeit vor Augen stellt (Röm. 7, 10. 12), so kann der Mensch doch wiederum dieses Ideal nicht in seinem Leben verwirklichen, mit bloßer Hülfe des Gesetzes (ἐξ ἔργων νόμου), oder, wenn er auf den bloßen Buchstaben, auf die äußern Satzungen allein und sein eigenes denselben entsprechendes Bemühen sich stützen will (Gal. 3, 10; vgl. m. Apg. 15, 10). Eine solcher Maßen vermeintlich erworbene „selbsteigene Gerechtigkeit" (ἰδία δικαιοσύνη) ist vor Gott nichtig und ein bloßer Wahn (Gal. 2, 16; Phil. 3, 6—9). Diese Thatsache beruht nach der Lehre des Apostels auf einem doppelten Grunde.

[1] Gal. 3, 10: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Die Worte ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν bezeichnen sehr anschaulich den hier bekämpften religiös-sittlichen Standpunkt. Es schwebt dem Apostel bei der Wahl derselben der Gegensatz ἐκ πίστεως εἶναι vor (V. 11), d. i. das sittliche Leben, welches im Glauben und in der Gnade seinen Ausgangspunkt und seine lebendige Wurzel besitzt. — Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 3, 10: *Quicunque ex operibus legis sunt etc.*, id est, quicunque in operibus legis confidunt et putant se justificari per ea, sub maledicto sunt. Aliud est enim esse in operibus legis, et aliud est servare legem, nam hoc est legem implere, et qui eam implet, non est sub maledicto. Esse vero in operibus legis, est in eis confidere et spem ponere . . . In quantum ergo lex cognitionem peccati facit et non praebet auxilium contra peccatum, dicuntur esse sub maledicto, cum nequeant illud per ipsa opera evadere . . . Opera enim non sunt *causa* quod aliquis sit justus apud Deum, sed potius sunt *executiones et manifestationes* justitiae. Nam nullus per opera justificatur apud Deum, sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum . . . caritate informatum.

[2] Vgl. oben S. 33 ff. *Thom. Aq.* l. c.: Implere totam legem est impossibile, ut dicitur Act. 15, 10: *Ut quid tentatis imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?* Ergo nullus est ex operibus legis, quin sit maledictus . . . Nam lex imperat bona facienda seu mala vitanda, et imperando obligat, sed non dat virtutem obediendi . . . *Sancti autem Patres*, etsi in operibus legis erant (nicht *ex* operibus legis, in dem oben angegebenen Sinne; s. Anm. 1), salvabantur tamen in fide

Digitized by Google

venturi Salvatoris, confidentes in ejus gratia, et *saltem spiritualiter legem implentes*. Windischmann a. a. O. S. 72: „Gegen die Berufung Pauli auf Deuter. 27, 26 ... konnte eingewendet werden, daß ja im Gesetz nicht bloß ein Fluch für die Uebertreter, sondern auch reichlicher Segen (ebend. 28, 1) für die Beobachter desselben ausgesprochen sei. Der Apostel weist deßwegen im Folgenden nach, daß Niemand im Gesetz gerechtfertigt werde; nicht etwa wegen der Menge oder äußeren Schwierigkeit der Gebote, sondern weil es demjenigen, welcher nicht durch Christus im Glauben gerechtfertigt ist, unmöglich fällt, gleich das erste Gebot: liebe Gott aus ganzer Seele, zu vollbringen. Hierbei aber ist nicht zu vergessen, daß Paulus den rechtfertigenden Glauben, wie bei Abraham, so bei den übrigen Gerechten des Alten Bundes voraussetzte und somit annahm, daß sie durch dieses Lebensprincip des Glaubens allerdings das Gesetz in einem geistigen Sinne erfüllen konnten, welche Gesetzeserfüllung aber eben deßhalb nicht die Quelle, sondern die fruchtbare Folge ihrer Rechtfertigung war; ihr Glaube würde jedoch kein lebendiger gewesen sein, wenn sie sich nicht den Typen des Objectes desselben in dem Ritualgesetz unterworfen hätten. Diese Frommen des Alten Bundes waren also von dem Fluch des Gesetzes, das sie aus sich nicht vollbringen konnten, nur durch Christum befreit."

a) Die Kraft und Wirksamkeit des Gesetzes bezüglich des sittlichen Lebens des Menschen „wurde paralysirt durch die Schwäche des Fleisches" [1]. Die dem Gesetze widerstrebende Neigung zur Sünde nämlich macht es dem Menschen unmöglich, das Gesetz vollkommen zu erfüllen, solange nicht die göttliche Gnade ihm zur Herrschaft über dieselbe verhilft (Röm. 7, 7—25; 8, 2).

[1] Röm. 8, 3: ἠσθένει (ὁ νόμος) διὰ τῆς σαρκός.

b) Dazu kommt ein zweites Uebel. Ehe noch das positive Gesetz mit seinen Forderungen an den Menschen herantritt, trägt dieser nicht bloß den Hang zur Sünde, sondern diese selbst in sich (Röm. 5, 12 ff.); er ist geistig todt und der Sündenvergebung bedürftig. Erst, wenn durch Gottes Gnade die geistige Wiederbelebung, welche den Gegensatz des Sündentodes bildet, ihm zu Theil geworden, ist er zu einer wahrhaft geistigen, d. i. aus der lebendigen Wurzel eines geheiligten Willens entspringenden Gesetzeserfüllung befähigt. Diese Sündenvergebung nun und dieses Gnadenleben konnte das Gesetz nicht bewirken [1]; sie sind die Frucht des Erlösungswerkes Christi [2], an welchem allzeit nur der Glaube Antheilnahme besaß; darum auch war durch das Gesetz oder durch Gesetzeswerke die Rechtfertigung nimmer zu erlangen [3].

[1] Gal. 3, 21: „Wäre ein Gesetz gegeben worden, welches hätte lebendig machen können, so würde in der That aus dem Gesetze die Gerechtigkeit sein (entspringen)." Vgl. Röm. 8, 2. Gal. 2, 21: „Denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit (kommt), nun so ist Christus umsonst gestorben." Tit. 3, 4. 5. *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 3, 20: Apostolus intendit, quod ex omnibus operibus legis, etiam quae per

Digitized by Google

praecepta moralia mandantur, non justificatur homo, ita quod ex operibus in eo *causetur* justitia.

[2] Apg. 13, 38: „So sei es euch denn kund, ihr Männer, Brüder, daß durch diesen (Jesus) euch Vergebung der Sünden angekündigt wird; (39) und von Allem, wovon ihr nicht konntet gerechtfertigt werden im Gesetze Mosis, wird durch diesen Jeder gerechtfertiget, der da glaubt." *Tolet.* Comm. in Rom. 3, 20: Attende legem dictam esse neminem justificare posse, non solum quia nemo poterat legem totam implere, sola legis ipsius ope adjutus (opus enim est et erat gratia, quae non ex lege est, sed ex fide Christi); sed etiam quia quamvis legis opera efficeret, adhuc justificari peccator non posset; nisi enim fides Christi adesset, quamvis tota lex quoad omnes suas partes morales, caeremoniales et judiciales impleretur, numquam homo peccator a peccato liberaretur, nec Deo reconciliaretur; hoc enim opus est Christi, qui fide viva in ipsum nobis justitiam sua virtute, justitia ac merito communicat et impartitur; propterea prudentissime Paulus dixit, ex operibus legis non justificari ullam carnem, quia lex etiam impleta id non posset facere.

[3] Die Kirche hat nie das Gegentheil von dem, was der Apostel hier sagt, gelehrt, wie das in den symbolischen Büchern der Protestanten insinuirt wird. So z. B. in der *Form. Conc.* IV. n. 37 (bei Hase a. a. O. S. 708): Si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam, aut fiduciam salutis suae in ea reponere, gratiam Dei iis promereri, et per ea salutem consequi velit: respondemus, non quidem nos, sed Paulus ipse, quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia, atque ad salutem impedimento, verum etiam perniciosa sunt. Vgl. *Apol. Conf.* II. n. 84 (a. a. O. S. 75) und oben S. 20. Anm. 4. Allerdings lehrt die Kirche, das Gesetz (der Dekalog) verbinde auch den Christen, ohne Erfüllung desselben könne er nicht ein Gerechtfertigter sein, d. h. in der durch den Glauben und die heiligen Sacramente erlangten Rechtfertigungsgnade beharren, noch das ewige Heil erlangen. So lehrt auch der Apostel (Röm. 2, 13). Diese Gesetzeserfüllung betrachtet also die Kirche nicht als die Quelle, sondern als die Frucht der Rechtfertigungsgnade. Vgl. *Trid.* Sess. VI. Cap. 16. *Tolet.* l. c.: Attende tertio, non esse hanc Pauli sententiam (Rom. 3, 20) adversariam illi superius expositae (2, 13): *Factores legis justificabuntur apud Deum* ... Paulus enim in praesenti de ea justitia loquitur, qua homo ex peccatore fit justus, remisso peccato, et reconciliatione facta cum Deo. Hanc justitiam nulla legis opera efficiunt, sed viva fides. Sic autem justificatus opera moralia et mandata implere debet, quibus justus fit justior, et, si negligantur, etiam quam acquisivit prius per fidem, amittit justitiam; et de hac dictum est: Factores legis justificabuntur. Magnum ergo est discrimen inter opera legis fidem vivam praecedentia et sequentia: nam quae praecedunt, vim non habent nec justificandi nec augendi; quia quae nondum est justitia, augeri non potest. At quae sequuntur, non justificant faciendo ex injusto justum: nam jam fides perfecta justificavit; sed augendo et conservando justitiam, et hoc non propria virtute faciunt, sed propter radicem ipsam unde procedunt, quae est viva et perfecta fides. Vgl. oben S. 88. Anm. 4.

2. Durch Gesetzeswerke die Rechtfertigung suchen wollen, ist ein Widerspruch gegen das Gesetz selbst. Denn auch im Gesetze[1] ist der Glaube als das Mittel zur Erlangung der gottgefälligen Gerechtigkeit

Digitized by Google

und des geistigen Gnadenlebens bezeichnet; und von denjenigen, welche im A. B. auf Grund ihrer Gerechtigkeit des göttlichen Wohlgefallens sich erfreuten, wird ausdrücklich bezeugt, daß sie mittelst des Glaubens in den Besitz derselben gelangt seien[2]. — Man kann daher den Satz als eine allgemeingültige Wahrheit aufstellen, daß die gläubige, vertrauensvolle Hingabe an Gott, welche je nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Offenbarung und je nach der verschiedenen Befähigung des Subjectes einen mehr oder minder bewußten Glauben an den Erlöser einschloß, zu allen Zeiten der eine und einzige von Gott geordnete, der Natur und der sittlichen Beschaffenheit des gefallenen Menschen entsprechende Heilsweg gewesen sei. Der Apostel betont diesen Satz sehr nachdrücklich. Im Briefe an die Römer weist er zur Begründung desselben auf das Beispiel Abraham's hin (4, 1—25; vgl. Hebr. 11).

Dasselbe dient ihm an dieser Stelle zur Widerlegung des von jüdischer Seite vielfach erhobenen Einwurfes (Apg. 21, 28), daß die angebliche christliche Heilsordnung mit ihrer die Schranken des „Gesetzes" durchbrechenden Universalität im Widerspruch stehe mit den Anordnungen Gottes im A. B. (Röm. 3, 31: νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν[3]). Nicht durch das Gesetz, das noch nicht gegeben war, und nicht durch die Beschneidung, die erst folgte, stand Abraham da als ein Gerechter vor Gott und wurde als solcher von ihm anerkannt, — Alles dieses beruhte vielmehr auf seiner gläubigen Hingabe an Gott (Röm. 4, 1—11. 17—22). Wegen seines Glaubens empfing er auch die Verheißung, daß allen Völkern in seinem Samen das Heil bereitet werden solle (V. 13); und endlich seines Glaubens und der darauf ruhenden Gerechtigkeit wegen ist er das Vorbild und der geistige Stammvater Aller derjenigen, welche durch den Glauben an dem ihm verheißenen Segen theilnehmen, mögen sie nun dem Judenthum oder dem Heidenthum entstammen (V. 11—13. 16. 17). Dieß wäre nicht denkbar, wenn Gesetz oder Beschneidung die Gerechtigkeit Abraham's bewirkt hätten (vgl. Gal. 3, 6—9)[4].

Auf der einseitigen Ueberschätzung des Gesetzes als äußerlicher Lebensnorm, und der gänzlichen Außerachtlassung des Glaubens als Quelle alles Heiles und gottgefälliger Gesetzeserfüllung beruhte es endlich, daß Israel, der zuerst berufene Erbe des messianischen Heiles, keinen Antheil an demselben gewann, während den heidnischen Nationen auf Grund ihres Glaubens die Thore der Kirche sich öffneten und der in Abraham vorgebildete und verheißene Segen der Rechtfertigung und Gnade zufloß.

Digitized by Google

Daß es so geschehen werde, war wiederum im A. B. von Gott vorher verkündigt worden (Röm. 9, 30—33; 10, 18—21; Apg. 28, 25—27), Israel zur ernsten Warnung. Daß das Volk der Auserwählung auch diese Stimme Gottes überhörte, und so alle Gnaden, die ihm zu Theil geworden waren, unwirksam machte, erfüllte die Seele des Apostels mit dem tiefsten Schmerze, dem er in der innigsten Weise Ausdruck verlieh (Röm. 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 11, 13. 14; 2 Kor. 3, 14—16). Er betheuert es aber auch zu wiederholten Malen, daß nicht Gott wegen der Ausschließung Israel's vom messianischen Heile angeklagt werden dürfe. Nicht Gott ist seinen Verheißungen untreu geworden (Röm. 3, 3; 9, 6; 11, 1 ff.), Israel hat sie vereitelt durch seinen Unglauben (11, 19—31). Mit Unrecht beruft sich auf sie das ungläubige Volk; sie galten nicht allen fleischlichen Kindern Abraham's als solchen, sondern den Kindern der Auserwählung (Röm. 11, 5—10), den Kindern der Verheißung, welche in Isaak und Jakob vorgebildet wurden (Röm. 9, 6—13; Gal. 4, 22 ff.; Hebr. 9, 15); endlich Allen ohne Unterschied der Nationen, welche durch denselben Glauben, den Abraham besaß, in seine geistige Nachkommenschaft sich einfügen würden (Röm. 4, 11. 12. 16. 17; Gal. 3, 7—9. 14—18).

[1] Mit νόμος καὶ προφῆται wird die alttestamentliche Offenbarung überhaupt, soweit sie in der heiligen Schrift niedergelegt war, bezeichnet. Röm. 3, 21; vgl. m. 1, 1. 17; 10, 11. Matth. 5, 17 u. a. St.

[2] Gal. 3, 11: Ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. (12) ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς (vgl. Habak. 2, 4; Levit. 18, 5; Röm. 1, 17; 3, 21; 4, 1 ff.; 9, 30—33; 10, 5—8. 11; Hebr. 10, 38; K. 11). Der sententiöse, schwer verständliche Satz ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως κλ. wird von Windischmann a. a. O. S. 75 folgendermaßen erläutert: „Der Apostel versteht unter νόμος hier nicht die göttliche Offenbarung des Gesetzes, sondern die Gesammtheit der Gebote, die, abstract für sich und vom Glauben getrennt betrachtet, nicht rechtfertigen und die Kraft zum Vollbringen nicht geben, sondern nur das Bewußtsein der Sünde erwecken kann. Und so ohne Christus aufgefaßt, ist das Gesetz und das Handeln nach ihm οὐκ ἐκ πίστεως; es ist eben ein ποιεῖν, nicht πιστεύειν, und dieses ποιεῖν ist, wegen der Unerfüllbarkeit des Gesetzes ohne Glauben, nicht möglich: sonach tritt der Fluch (V. 10) in Wirksamkeit. Hieran knüpft sich die Stelle des Lev. vortrefflich; sie bezeichnet das Wesen des Gesetzes als ποιεῖν (ὁ ποιήσας αὐτά) und verheißt dem gesetzlich Handelnden das Leben, setzt aber dabei voraus, daß er so thun könne, was nur im Glauben möglich ist. Der ganze Nachdruck liegt also auf ὁ ποιήσας, im Gegensatz zu ὁ πιστεύσας. Dieß hat der hl. Thomas gefühlt, wenn er sagt: Praecepta legis non sunt de credendis, sed de faciendis, licet aliquid credendum annuntient; et ideo virtus ejus non est ex fide, sed ex operibus: et hoc probat, quia Dominus, quando voluit eam confirmare, non dicit, qui crediderit,

Digitized by Google

sed qui fecerit ea. Sed nova lex ex fide est: *Qui crediderit et baptizatus fuerit* etc. Vgl. *Beelen* l. c. p. 91. Reithmayr, Comm. z. Br. an d. Gal. S. 245.

[3] Dieſes Wort iſt freilich an ſich ebenſo vieldeutig, wie das ähnliche vom Herrn ſelbſt geſprochene (Matth. 5, 17). Jedoch nach dem Zuſammenhange hat der Apoſtel an dieſer Stelle zunächſt nur den allgemeinen Sinn damit verbunden, die von ihm gepredigte Heilsordnung, die Rechtfertigung aus dem Glauben nämlich, ſei nicht im Widerſpruch mit der Offenbarung des A. B. (mit dem Geſetze); im Gegentheil, was Gott auch ſchon im A. B. als Mittel des Heiles angeordnet und was er verheißen, empfange in der chriſtlichen Ordnung ſeine Erklärung, Beſtätigung und vollkommene Erfüllung (νόμον ἱστάνομεν). Andere Beziehungen jenes Satzes werden K. 8 und 10, 4 (vgl. m. Gal. 3, 21 ff.) hervorgehoben.

[4] Der Zuſammenhang der ſehr ſchwierigen Sätze, womit der Apoſtel dieſe Erörterung einleitet (Röm. 4, 1 ff.), iſt folgender: Es ſoll hier der Beweis für das eben behauptete νόμον ἱστάνομεν (3, 31) geführt werden (daher das anknüpfende οὖν V. 1). Zum Ausgangspunkte wird die judaiſtiſche Behauptung genommen, daß die Werke des Geſetzes das Mittel der Rechtfertigung ſeien. Daher die Frage (V. 1): Was hat Abraham, unſer Vater, erlangt dem Fleiſche nach (κατὰ σάρκα, d. i. durch ἔργα κατὰ σάρκα; V. 2 wird nämlich ἐξ ἔργων für κατὰ σάρκα ſubſtituirt. Vgl. Gal. 3, 3, wo σάρξ ebenfalls im Gegenſatze zu πνεῦμα den äußerlichen Geſetzesdienſt bezeichnet), d. i. durch äußeres (fleiſchliches, dieß jedoch nur als Gegenſatz zu πνεῦμα gedacht) Thun? Wir würden ſagen: durch ſeine guten Werke, die vor der Rechtfertigung vollbracht wurden? Etwa die Rechtfertigung? Die verneinende Antwort wird ſofort im 2. und 3. Verſe begründet. Wenn Abraham durch eigene Werke die Rechtfertigung erlangte — den unmöglichen Fall einmal als möglich angenommen —, ſo hat er Ruhm, aber nicht vor Gott (V. 2); d. h. er hätte dann in etwas Anderm ſeinen Ruhm, als was Gott ſelbſt in der Schrift als ſeinen Ruhm bezeichnet. Die Schrift deutet nämlich an, ſein Glaube ſei ihm vor Gott zum Ruhme geweſen, da ja dieſer Glaube ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde (V. 3). Alſo, wenn die Schrift Wahrheit redet, dann waren Glaube und Gnade die beiden Factoren, auf denen die Gerechtigkeit Abraham's beruhte; demnach ergibt ſich aus dem Geſetze (der Schrift) das Gegentheil der bekämpften jüdiſchen Anſchauung; und das Evangelium hebt die Schrift nicht auf, es beſtätigt ſie; es führt die in ihr gegründete und beſchriebene Heilsordnung nur weiter fort. — Im 3. Verſe iſt ebenſowohl auf ἐπίστευσε als auf ἐλογίσθη ein beſonderer Nachdruck zu legen; beide Begriffe bilden den Schwerpunkt des Argumentes. Dieß wird im 4. und 5. Verſe erläutert: Von einem Anrechnen aus Gnade könnte nicht die Rede ſein, wie dieſes doch in der angeführten Stelle Gen. 15, 6 der Fall iſt, wenn Jemand als ſchuldigen Lohn ſeiner Werke ſich die Gerechtigkeit ſelbſt verdient hätte (τῷ ἐργαζομένῳ V. 4). Hingegen, wenn keine derartigen Werke vorliegen, noch vorliegen können (τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ V. 5), wird mit Recht von einem an Gott gläubig ſich hingebenden Sünder geſagt, ſein Glaube werde ihm aus Gnaden zur Gerechtigkeit angerechnet.

3. So erklärt es ſich nun auch, wie der Apoſtel bezüglich des Geſetzes die beiden, dem Anſcheine nach einander widerſprechenden, Sätze aufſtellen konnte:

a) Das Geſetz ſei ſchwach und unnütz geweſen und habe Nichts, d. i. weder die göttlichen Heilsrathſchlüſſe an ſich, noch das Heil des

Digitized by Google

einzelnen Menschen zur Vollendung geführt (Röm. 8, 3; Hebr. 7, 18. 19); oder seine Satzungen seien weltliche Elemente (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), gleichsam nur Anfangsgründe einer übernatürlichen Offenbarung und Heilsordnung gewesen, voll Schwäche und Armuth (ἀσθενῆ καὶ πτωχά, Gal. 4, 3. 9; vgl. m. 3, 23; Kol. 2, 8. 17. 20; vgl. m. Hebr. 5, 12)[1].

b) Das Gesetz sei gut und heilig, und die Beobachtung desselben der den Israeliten von Gott gewiesene Weg des Heiles gewesen (Röm. 7, 10. 12; 10, 5; vgl. m. 2, 13. 25; Matth. 19, 16. 17).

Das Erstere hat seine volle Geltung, wenn das Gesetz mit der vollendeten Heilsordnung des Neuen Bundes verglichen wird; oder wenn man sich die Beobachtung desselben ohne den Glauben an den zukünftigen Erlöser, ohne die Anticipation seiner Gnade denkt. Der zweite Satz aber findet seine Anwendung, wenn man den Inhalt des Gesetzes für sich betrachtet, und die Erfüllung desselben in der Weise angestrebt wurde, welche das Gesetz selbst vorgezeichnet hatte; wenn sie nämlich aus der lebendigen Wurzel des Glaubens und der Liebe Gottes hervorwuchs (Röm. 9, 32; 1 Tim. 1, 8; Deut. 6, 5 und die oben cit. St.). Aber auch in diesem Falle war ja die Gesetzeserfüllung (ἔργα νόμου) nicht die Quelle der Rechtfertigung, sondern die Frucht derselben[2].

[1] Lex vetus dicitur elementum, quia sicut pueris, qui sunt instituendi ad scientiam, primo proponuntur elementa illius scientiae, per quae manuducuntur ad illam scientiam, ita lex vetus proposita est Judaeis, per quam manuducerentur ad fidem et justitiam. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 4, 3. — „Allerdings kann στοιχεῖα τοῦ κόσμου auch Elemente der Welt im physischen Sinne heißen, und man hat deßhalb an den Elementardienst des Heidenthums gedacht (Mar. Vict. an das Unterworfensein der vorchristlichen Zeit unter siderische und kosmische Einflüsse), was bei der offenbaren Beziehung auf die Juden unmöglich ist; oder an die von Sonne und Mond abhängigen Feste der Juden (so die griech. Väter), wodurch jedoch der Gedanke allzu willkürlich eingeschränkt würde. — Κόσμος ist hier, wie Hebr. 9, 1 ἅγιον κοσμικόν, nicht in dem schlimmen Sinne der im Argen liegenden Welt zu nehmen, sondern als das Irdische und Zeitliche im Gegensatz gegen das Uebernatürliche, τὰ στοιχ. τῆς σαρκός hätte dasselbe bezeichnet." Windischmann a. a. O. S. 95. — Daß der Zusatz τοῦ κόσμου a. a. O. in dem angegebenen metaphorischen Sinne aufzufassen sei, scheint aus Kol. 2, 20 bestimmt hervorzugehen. Denn wenn es hier heißt: εἰ ἀπεθάνετε σὺν χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε κτλ., so ist offenbar die Befreiung von den στοιχ. τ. κ. (im ersten Versgliede) dem ζῆν ἐν κόσμῳ (im zweiten Versgliede) als paralleler Begriff entgegengestellt; als Gegensatz zu ζῆν ἐν κόσμῳ muß aber wiederum das „Leben in Christo", welches die Frucht des „mit Christo Sterbens" ist (Röm. 6, 11) gedacht werden. Und so ergäbe sich denn, daß der Apostel mit dem „Dienst oder der Knechtschaft der kosmischen Elemente" die sklavische Abhängigkeit von der äußerlichen, an sich den Menschen nicht zu übernatürlichem Leben erhebenden, mosaischen Gesetzesordnung im Unterschiede von der Heilsordnung Christi und dem

Digitized by Google

übernatürlichen Leben in derſelben bezeichnen will. Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 4, 3. 10; Col. 2, 20. *Corn. a Lap.* Comm. in Gal. l. c. Reithmayr a. a. O. S. 313.

[2] Vgl. oben S. 91. Anm. 3.

4. Was der Apoſtel in dieſer Weiſe von dem moſaiſchen Geſetze lehrt, das findet aus denſelben Gründen auch auf das Naturgeſetz ſeine volle Anwendung; und es iſt der Naturalismus aller Zeiten und Formen durch das apoſtoliſche Wort gerichtet. Paulus ſelbſt macht jene Anwendung nirgendwo. Er betont nur, daß in Hinſicht der Erlöſungsbedürftigkeit kein Unterſchied zwiſchen Heiden und Juden beſtehe (Röm. 3, 22. 23: οὐ γάρ ἐστι διαστολή κτλ. vgl. V. 19). Sodann hebt er ſehr nachdrücklich die Ohnmacht der heidniſchen Philoſophie in Bezug auf das ewige Heil des Menſchen hervor (1 Kor. 1, 21; 3, 18 ff.). Sie verfehlte einerſeits kraft ihrer atheiſtiſchen Verirrungen ſchon ihren natürlichen Beruf, den Menſchen zur Erkenntniß und Liebe Gottes zu führen; anderſeits verſchmähte Gott es, der menſchlichen Wiſſenſchaft, und deſſen, was ihr als groß erſcheint, ſich zu bedienen, um der Welt das Heil zu vermitteln. Er beſchämte ihren Stolz durch die Demuth des Kreuzes Chriſti und die Einfalt derjenigen, welche er mit dem Apoſtolate betraute, oder durch die Apoſtel zum Glauben berief. Nicht durch die Kraft menſchlicher Weisheit und Beredſamkeit, ſondern durch Gottes Gnade iſt die Predigt des Evangeliums wirkſam in den Seelen der Menſchen, und nichts hindert ſo ſehr dieſe Wirkſamkeit als der ſelbſtgefällige Weisheits- oder Wiſſenſchaftsdünkel derer, die ſich für Philoſophen halten (1 Kor. 1, 17. 26 ff.; 2, 1—5; 3, 18—21)[1].

[1] Vgl. S. 104. Anm. 3. Der hl. Thomas macht ſich bei der Erklärung der Stelle 1 Kor. 1, 17 (Non in sapientia verbi etc.) den Einwurf: Sed contra hoc videtur esse, quod multi doctores ecclesiae in doctrina fidei sapientia et rationibus humanis et ornatu verborum sunt usi. Dicit enim *Hieronymus* in epistola ad Magnum oratorem urbis Romae, quod omnes doctores fidei in ornatu philosophiae doctrinis atque scientiis suos resarserunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi an scientiam scripturarum. Et *Augustinus* dicit in quarto de doctrina christiana c. 5: Sunt viri ecclesiastici, qui divina eloquia non solum sapienter, sed eloquenter etiam tractaverunt. — Thomas antwortet: Dicendum est ergo, quod aliud est docere in sapientia verbi quocunque modo intelligatur, et aliud *uti sapientia verbi in docendo*. Ille in sapientia verbi docet, qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita sc. quod ea solum approbet, quae verbi sapientiam continent: reprobet autem ea, quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum. Utitur autem sapientia verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniat, in obse-

Digitized by Google

quium fidei assumit. Unde *Augustinus* dicit in secundo de doctrina christiana c. 40, quod si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt philosophi, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Et in quarto de doctr. christ. c. 2 dicit: Cum posita sit in medio facultas eloquii, quae ad persuadenda seu vera, seu recta valet pluribus, cur non bonorum studio comparetur, ut militet veritati si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?

§ 20.

Das alttestamentliche Gesetz und die Sünde.

„Das Gesetz ist der Uebertretungen wegen gegeben worden, bis daß der Same käme, dem die Verheißung gegeben worden war.“ [1]

In diesen Worten ist die Stellung, welche das Gesetz im göttlichen Erlösungsplane einnahm, angedeutet. Wir betrachten hier zuerst die Zweckbeziehung desselben der Sünde gegenüber.

[1] Gal. 3, 19: τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται (über die Lesart προσετέθη s. Windischmann z. d. St.).

1. „Das Gesetz bewirkte Erkenntniß, Innewerden der Sünde.“ [1] Indem es nämlich dem Menschen mit seinen mannigfaltigen, bestimmten Forderungen entgegentritt, wird diesem, mehr als durch das bloße Naturgesetz, der Widerspruch zum klaren Bewußtsein gebracht, in welchem so oft sein thatsächliches Verhalten mit seinen sittlichen Verpflichtungen sich befindet. Indem ferner das Gesetz ihm in der deutlichsten Weise als ein Ausdruck des persönlichen göttlichen Willens geoffenbart wird, erkennt er auch um so leichter, daß die Sünde eine sträfliche Auflehnung des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer und Herrn sei [2]. — Sodann, wenn der Mensch das Gesetz zu erfüllen trachtet, empfindet er mächtiger die sittliche Zerrüttung in seinen natürlichen Kräften, den Hang zur Sünde, die Schwäche seines sittlichen Willens gegenüber der sündhaften Begierlichkeit; er erkennt die Nothwendigkeit der Begnadigung und Hülfe von oben [3].

Das ist demnach der erste Zweck des Gesetzes: Es sollte die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen offenbaren, die Sehnsucht nach Erlösung wecken.

[1] Röm. 3, 20: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

[2] *Aug.* Enarr. in Ps. 57. n. 1. Staudenmaier, Encyklopädie der theol. Wissensch. 2. A. I, 368: „Als die Menschen in voller Vergessenheit ihrer und Gottes dahinwandelten, hielt ihnen Gott einen Spiegel vor, der ihr Bild treu und

Digitized by Google

lebendig zurückwarf. Dieser Spiegel ist eben das Gesetz. In seinen zweihundertachtundvierzig Geboten, und dreihundertfünfundsechzig Verboten erkannten sie das Maß und die Zahl ihrer Vergehungen, sowie die stete Verdammung, die darüber ausgesprochen ist. Mit dem Gesetze war somit eine immerwährende Anschauung der Sünde gegeben, und der Act der Aufnahme des Gesetzes von Seite des Volkes war der erste Act der Selbsterkenntniß desselben." Fuchs, System der christl. Sittenlehre. S. 221: „Die Sünde ist von dem alttestamentlichen Standpunkte aus nicht bloß mehr Verletzung des dem Menschen einwohnenden bessern Wissens, sie tritt als Uebertretung eines objectiven, göttlichen Gesetzes auf, eines Gesetzes, dessen Urheber Gott ist, noch mehr, das Eins ist mit Gott selbst, das die Offenbarung seines persönlichen Willens ist. Gott identificirt in der Offenbarung am Sinai das Gesetz mit sich selbst; das Gesetz ist sein dem Menschen, dem persönlichen Geschöpfe geoffenbarter heiliger Wille.... Die Sünde zeigt sich jetzt nicht mehr bloß als innerer Zwiespalt, als Selbstentzweiung, als Widerspruch gegen das bessere Selbst; sie offenbart sich in einer tiefern Fassung als Versündigung an Gott, als Entzweiung des Menschen mit ihm, als Abtrünnigkeit von ihm, als Feindschaft gegen ihn."

[3] Röm. 7, 7. 8. 14 ff. (S. 99). — Klee, Comm. zu Röm. 7, 7: „Auch durch das Naturgesetz tritt die Sünde in's Bewußtsein, und wird der Hang nach dem Verbotenen als solchem rege, je nach dem Grade der Erkenntniß; dieß geschieht aber im eminenten Sinne durch das positive, in äußerlicher Sicht- und Hörbarkeit auf's Deutlichste und Ausdrücklichste redende Gesetz." Fuchs a. a. O. S. 222: „Jene im heidnischen Alterthume unter mannigfachen Wendungen immer wiederkehrende Sophistik, die ‚die Sünde aus dem Mittelpunkte des persönlichen Lebens wegläugnet', muß verstummen vor der Donnerstimme Sinai's, die ihre Drohungen gegen die Person des Sünders richtet und diese für haftbar erklärt: ‚Ich bin der Herr, dein Gott! Du sollst!' Und nicht bloß den thatsächlichen Widerspruch gegen das Gesetz, schon das Gelüsten gegen dasselbe, schon die heimliche Lust an der verbotenen Frucht findet sich von den rächenden Blitzen des Sinai bedroht, die eben deßhalb geeignet waren, in die dunkelsten Tiefen des menschlichen Herzens hinabzuleuchten und den tief innerlichen und sich selbst verborgenen Widerspruch des gefallenen Menschen mit dem heiligen Gotteswillen aufzudecken und offenbar zu machen."

2. Denselben Gedanken spricht der Apostel noch prägnanter aus in dem Satze: „Das Gesetz trat daneben ein (d. h. zu der bereits in die Welt eingetretenen Sünde kam es hinzu), damit die Sünde sich mehrte." [1] Wie das zu verstehen sei, erklärt er Röm. 7, 7 ff. [2]

[1] Röm. 5, 20: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Vgl. V. 12. — τὸ παράπτωμα eigentlich die Uebertretung, dieses als Collectivum gedacht.

[2] Vgl. oben S. 33 ff.

a) Das Gesetz weckt und reizt durch seine Verbote die im Menschen schlummernde unordentliche Begierlichkeit, und dieß um so mehr, je enger die Schranken sind, die es zieht, je beschwerlicher die Forderungen, die es auflegt [1]. „Das Gesetz bot der Sünde nicht bloß Gelegenheit, sondern sogar einen gewissen Reiz, sich zu entwickeln (ἀφορμή). — Gerade im Gebote oder Verbote (ἐντολή) lag das Anregende für die Sünde.

Digitized by Google

Sie stachelte nun den Menschen, das zu begehren und zu erstreben, was und weil es durch das Gesetz ihm vorenthalten war, und erzeugte auf diese Weise, angeregt durch das Gebot, ebenso viele Gegenbestrebungen der concupiscenten Natur, als das Gesetz gebot oder verbot, d. h. Begierde jeglicher Art und die Reihe der actuellen Uebertretungen. So ist es gekommen, daß der Eintritt des mosaischen Gesetzes (5, 20) die vorhandene Sünde in ihrer Selbstentwicklung förderte, und nach Umfang und Zahl in's Endlose mehrte." [2]

[1] Röm. 7, 7: „Die Sünde hätte ich nicht kennen gelernt, wenn nicht durch das Gesetz. Denn auch von der Begierde wüßte ich nichts, wenn nicht das Gesetz sagte: Du sollst nicht begehren. (8) Indem aber die Sünde Anstoß empfing durch das Gebot, bewirkte sie in mir jegliche Begierde. Ohne Gesetz nämlich war die Sünde todt." — Es gehört diese Stelle wiederum zu der Zahl derjenigen, welche, für sich allein betrachtet, zu Mißverständnissen führen. Paulus will nämlich nicht sagen: Ohne das positive Gesetz oder vor demselben gab es überhaupt keine Sünde, noch sündhafte Begierde, weil es kein sittliches Bewußtsein im Menschen und darum keine bewußte Uebertretung des göttlichen Willens gab; das Gegentheil hiervon hat er K. 1—3 und K. 5 gelehrt. Der Mensch wußte sich zu allen Zeiten im Gewissen an das Naturgesetz gebunden. Der Sinn des 7. Verses ist vielmehr dieser: Die dem Menschen von Natur innewohnende Sünde (ἡ ἁμαρτία, d. i. hier die mit der Erbsünde verbundene sittliche Corruption, als deren hervorstechendstes Moment die unordentliche Begierlichkeit, ἐπιθυμία, sich geltend macht; vgl. *Trid.* Sess. V. can. 5) wurde durch das positive Gesetz mit seinen mannigfaltigen und schwierigen, zum großen Theil über das Naturgesetz hinausgehenden Forderungen, in ihrem ganzen Umfange und auf's Klarste zum Bewußtsein gebracht. Das Wie? erklärt *Beelen* l. c. p. 208 kurz und treffend: Innatam mihi concupiscentiam malam (τὴν ἁμαρτίαν) non cognovi nisi per legem; etenim actualem concupiscentiam malam (τὴν ἐπιθυμίαν), ex qua innatam illam cognovi, non novissem, si lex actualem illam concupiscentiam malam non prohiberet. Vgl. S. 98. Anm. 3 u. oben S. 33.

[2] Reithmayr a. a. O. S. 334. — Vgl. dazu die tiefsinnige psychologische Erklärung bei Thomas v. Aq. z. Röm. 5, 20: Lege data consecuta est abundantia delictorum dupliciter. Uno quidem modo quantum ad peccatorum *multitudinem*. Lex enim licet peccatum demonstraret, peccati tamen concupiscentiam non auferebat. Cum autem alicui prohibetur id quod concupiscit, vehementius in concupiscentiam illius exardescit, et sicut fluvius opposito obice fortius fluit et obicem frangit. Cujus ratio potest esse triplex. Una quidem, quia illud, quod subjacet hominis potestati non reputat aliquis pro magno, sed illud quod est extra hominis potestatem apprehenditur ab homine quasi magnum. Prohibitio autem ejus quod concupiscitur ponit illud quod prohibetur quasi extra hominis potestatem: et ideo concupiscentia magis exardescit in rem concupitam, dum prohibetur. Secunda ratio est, quia interiores affectiones quando interius retinentur, ita quod exterius non deriventur, ex hoc ipso magis interius incenduntur, sicut patet in dolore et ira... Prohibitio autem propter timorem poenae cogit hominem ut concupiscentiam suam ad exteriora non perducat; et ideo ipsa concupiscentia, interius retenta, magis inflammatur...

Digitized by Google

Tertia ratio est, quia illud, quod non est nobis prohibitum, apprehendimus quasi possibile fieri quandocunque nobis placuerit; et ideo multoties opportunitate existente illud vitamus; sed quando aliquid est prohibitum, apprehenditur a nobis, ut non semper a nobis haberi possit: et ideo quando opportunitas datur sine timore poenae illud consequendi, promtiores ad hoc sumus... Secundo abundavit delictum lege superveniente quantum ad *gravitatem reatus*. Gravius enim fuit peccatum ubi accessit praevaricatio non tantum legis naturae, sed etiam legis scriptae.

b) Auf dieſe Weiſe lebte die dem Menſchen von Natur innewohnende Sünde auf[1]. Sie offenbarte nämlich ihr Daſein (ſ. oben n. 1); ſie entwickelte ihre todbringende Macht im vollſten Maße; es mehrte ſich die Zahl der bewußten actuellen Sünden (παράπτωμα) und damit zugleich das Gefühl und die Schwere der Sündenſchuld (Röm. 7, 5. 8—11; 4, 15). In dieſem Sinne war „das Geſetz die Kraft der Sünde", d. h. eine Waffe in ihrer Hand zum Verderben des Menſchen, gleichwie die Sünde „der Stachel des Todes" iſt (1 Kor. 15, 56).

So bezweckte Gott durch das Geſetz, daß der Menſch nicht allein die Nothwendigkeit, ſondern auch die unendliche Größe der von ihm darzubietenden Erlöſungsgnade erkännte (Röm. 5, 20. 21).

[1] Röm. 7, 8: „Denn ohne das Geſetz war die Sünde todt. (9) Ich aber lebte ohne das Geſetz einſt (Paulus zeichnet hier in ſeiner Perſon den Menſchen in der Periode des noch unentwickelten ſittlichen Bewußtſeins. Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 336). Als aber das Gebot kam (d. i. da es in mein Bewußtſein trat), lebte die Sünde auf; (10) ich aber fiel dem Tode anheim, und ſo erwies ſich mir das Gebot, das zum Leben dienen ſollte, (dieſes) als zum Tode gereichend." — Wir haben bereits oben angedeutet (S. 99. Anm. 1), daß der Satz „ohne das Geſetz war die Sünde todt" im relativen Sinne aufzufaſſen ſei, wenn man nicht mit anderen pauliniſchen Lehren in Widerſpruch treten will. So erklären auch Chryſ., Oekumen., Thomas v. Aq. u. A., deren Anſicht Reithmayr (a. a. O. S. 385) mit Unrecht verwirft. „Der poſitive νόμος des Judenthums, ſeinem ſittlichen Gehalte nach, iſt nämlich nichts anderes als das jedem Menſchen angeborene, natürliche Geſetz im Gewiſſen; was dieſes verlangt, gebietet auch jenes. Indem aber letzteres poſitiv im Judenthum ausgeſprochen iſt, iſt es ſeines ſubjectiven Charakters (ſofern es nämlich im Subjecte iſt) entkleidet, und in ſeiner Unbefleckheit von der Sünde, alſo in ſeiner objectiven Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit dargeſtellt. So viel nun das Eine moraliſche Geſetz als poſitives durch ſeine beſtimmte Form und Unbedingtheit und, formal angeſehen, durch ſeine größere Verbindlichkeit über jenes im Gewiſſen oder das natürliche hinausliegt, um ſo viel mehr mußte es auch die Sünde aus ſich heraustreiben und zum Bewußtſein bringen; durch das poſitive, objectiv ausgeſprochene Sittengeſetz im Judenthum mußte ſich die Sünde bis auf's Höchſte ſteigern; mochten die Heiden materialiter auch größere Sünder geweſen ſein, ſo waren doch formaliter die Juden größere, weil das den Heiden immanente Sittengeſetz bei den Juden beſonders, objectiv als der ausdrückliche Wille Gottes vorlag. Die ohne poſitives Geſetz zur Erſcheinung kommende ἁμαρτία iſt wohl auch παράβασις, aber ſie iſt es weniger als

Digitized by Google

bei einem positiven, wie es die Juden hatten. Wohl wurden die Sünden der Heiden, welche ohne (positives) Gesetz sündigten, auch angerechnet, aber nicht so sehr als die der Juden, welche bei positivem Gesetz sündigten." Fr. Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit u. s. w. Freib. 1856. I. Hälfte. S. 20 f. — Dasselbe ist aus gleichen Gründen auf Röm. 4, 15: οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος οὐδὲ παράβασις anzuwenden. Man könnte diesen Satz jedoch auch als ein allgemeines, nicht auf das mosaische Gesetz bezügliches Axiom auffassen, welches dann freilich nur eine theoretische Supposition beträfe (das Nichtvorhandensein jeglichen Sittengesetzes), die sich niemals im Menschengeschlechte verwirklicht findet.

c) Ausdrücklich wehrt der Apostel die Folgerung aus dem Gesagten ab, als sei das Gesetz Gottes an und für sich betrachtet die Ursache der Sünde gewesen, weil es seinem Inhalte etwa an sittlicher Vollkommenheit und Heiligkeit gemangelt habe (Röm. 7, 7. 12. 13)[1]. Nicht im Gesetze Gottes, sondern im gefallenen Menschen lag die Quelle alles Uebels verborgen (V. 7, 14—25); und dieses wollte Gott allerdings, indem er der Sünde sein heiliges Gesetz gegenüberstellte, dem Menschen auf die bestimmteste und empfindlichste Weise zum Bewußtsein bringen[2]. Unvergleichlich schön erklärt der hl. Augustinus diesen Gedanken des Apostels: Quare lege subintrante abundavit peccatum? Quia nolebant se confiteri homines peccatores, addita lege facti sunt et praevaricatores. Praevaricator enim non est quisque, nisi cum legem transgressus fuerit. Ipse Apostolus hoc dicit: Ubi enim non est lex, nec praevaricatio. Abundavit ergo peccatum, ut superabundaret gratia. Ergo ut dicere coeperam, quia hoc est in lege magnum mysterium, ideo eam datam, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur: istae sunt viae occultae, quas notas fecit Moysi (Ps. 102, 7), per quem legem dedit, qua peccatum abundaret, ut superabundaret gratia. Non crudeliter hoc fecit Deus, sed consilio medicinae. Aliquando enim videtur sibi homo sanus et aegrotat, et in eo quod aegrotat et non sentit, medicum non quaerit; augetur morbus, crescit molestia, quaeritur medicus et totum sanatur (Enarr. in Ps. 102. n. 15; vgl. Sermo 155. al. 6. de verb. Ap. n. 4).

Hierin ist auch schon die speculative Lösung der in dem oben angeführten Satze des Römerbriefes (5, 20) liegenden dogmatischen Schwierigkeit angedeutet[3]. Nicht die Sünde selbst bezweckte Gott mit dem Gesetze; das wäre mit seiner Heiligkeit unvereinbar, und der Apostel lehrt ausdrücklich das Gegentheil (Röm. 7, 10); aber Gott sah die Mehrung der bewußten Sünde in Folge des Gesetzes voraus; er ließ sie

Digitized by Google

zu; und die aus derſelben entſpringende Erkenntniß und Gemüthsverfaſſung des Menſchen, die Sehnſucht nach dem Erlöſer, bildete ein von Gott geordnetes Moment ſeines Erlöſungsplanes[4]. Dieſer letzte Gedanke iſt in dem Satze Röm. 5, 20 (ἵνα πλεονάσῃ κτλ.) freilich unvollſtändig ausgeſprochen; nur die eine, in die geſchichtliche Erfahrung fallende äußere Seite der betreffenden Thatſache iſt in demſelben hervorgehoben; die in Gottes Rathſchluß verborgene innere Seite müſſen wir ergänzen. Auf ſie weist aber ſchon der unmittelbar nachfolgende Satz ganz unzweideutig hin[5].

[1] Röm. 7, 13: „Iſt alſo das Gute (das, was an ſich gut iſt, nämlich das Geſetz; vgl. V. 12) mir zum Tode geworden (zur Urſache des Todes)? Das ſei ferne. Sondern die Sünde; damit ſie als Sünde offenbar würde, indem ſie mir durch das Gute den Tod brachte, damit (ſage ich) die Sünde über alles Maß zur Sünderin würde (als ſolche erſchiene) durch das Geſetz." Zu den letzten Worten bemerkt Theophylact (vgl. *Beelen* l. c. p. 213): Illud *ut fiat* positum est pro *ut appareat*, quanta pernicies sit peccatum; quemadmodum et illud 3, 4: *Sit* autem Deus verax, pro *appareat*. Istud autem per mandatum demonstratum est. Usum est enim peccatum mandato ad mortem; perinde ac morbus, quando per medica pharmaca redditur deterior, malam sui habitudinem per medicam artem declarare dici queat, cum ex ea nihil juvetur. *Corn. a Lap.* Comm. in Rom. 7, 13: Inde apparet ingens peccati vis et malitia, quod per rem bonam, puta per legem, magis malitia ejus increverit; quodque per eandem hominem magis invaserit et occiderit. Est prosopopoeia: peccatum enim his inducitur quasi persona, quae habeat artem peccandi, et peccata fingendi, suggerendi, machinandi, eamque exerceat, uti faciunt lenones et lenae.

[2] Mit nichten kann man aus dieſer Zweckbeziehung des Geſetzes ſchließen, die Sünde ſelbſt ſei von Gott intendirt, und ſei darum für den Menſchen zur abſoluten, phyſiſchen Nothwendigkeit geworden. Denn jener Zweck des Geſetzes wurde, wie oben geſagt worden iſt, nicht bloß im Falle der Uebertretung des Geſetzes erreicht, ſondern auch dann, wenn der Menſch mit Hülfe der Gnade Gottes es zu erfüllen ſich beſtrebte.

[3] Nach dem Vorgange des hl. Chryſoſtomus haben viele Erklärer das ἵνα πλεονάσῃ a. a. O. als Conſecutivſatz aufgefaßt und damit die Schwierigkeit beſeitigt. Jedoch läßt ſich die hier unterſtellte Bedeutung von ἵνα nicht nachweiſen. Der ſcheinbar beſeitigte Gedanke iſt aber auch Röm. 4, 15 und Gal. 3, 19 ausgeſprochen. Vgl. Klee, Reithmayr, Beelen, Bisping u. A. z. d. St.

[4] Vgl. oben Anm. 2. *Petav.* De praedest. lib. II. c. 24. n. 8: Cum adolescens ille (Matth. 19, 16. 17) sciscitaretur: *Magister bone, quid faciam* etc.? Christus, *si vis*, inquit, *ad vitam ingredi, serva mandata*. . . . Ergo ejusmodi erant mandata legis, et hoc ex instituto et latoris intentione ac consilio, id est *ex professo* spectabat ipsa, ut ad vitam aeternam ac salutem perduceret; idque si minus in plerisque consecuta est, non eo contigit, quod vel mali aliquid et alieni a salute praeciperet, vel legi subjuncta supraque captum ejus ac meritum impensa Christi gratia deesset; verum improbitate culpaque factum est eorum, qui oblatis adminiculis recte uti noluerunt, ac medicinam verterunt in perniciem. *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 5, 20: Lege subintrante

Digitized by Google

abundavit delictum. . . . Ex qua quidem delicti abundantia consecutum est, quod homo infirmitatem suam recognoscens humilietur. . . . Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis, propter quam permisit abundare delicta. Sic ergo quia hoc erat occultum, signanter quantum ad hoc dicit, quod *lex subintravit*. Vgl. Comm. in Gal. 2, 23; Eph. 1, 11 (u. § 22).

[5] V. 20: „Als aber die Sünde sich mehrte, wurde die Gnade überschwänglich reich; (21) damit, wie die Sünde geherrscht hatte im Tode, so auch die Gnade herrschte durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus, unsern Herrn." Vgl. n. 3. *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 5, 20: Dicit ergo primo, dictum est (v. 20), quod lege subintrante *abundavit delictum;* nec tamen propter hoc impeditur divinum propositum de salute Judaeorum et totius humani generis: quia *ubi abundavit delictum*, sc. in humano genere, et specialiter in Judaeis, *superabundavit et gratia*, sc. Christi condonantis peccata. . . . Deinde cum dicit, *Ut sicut regnavit peccatum in mortem, etc.*, ostendit effectum gratiae abundantis, qui quidem est per oppositum respondens effectui peccati: ut scilicet sicut peccatum introductum per primum hominem, et abundans per legem, regnavit, id est, plenum dominium in homines obtinuit, et hoc, quousque duceret eos in mortem temporalem et aeternam, . . . *ita et gratia regnet*, id est, plene dominetur in nobis *per justitiam*, quam sc. in nobis facit.

3. Das Gesetz sollte aber auch anderseits einen Damm wider das Verderbniß und die Entwicklung der Sünde bilden. Für das auserwählte Volk als solches wollte es eine erziehliche Anstalt sein; es in der Erkenntniß und dem Dienste des wahren Gottes erhalten, für die Aufnahme der „Gnade und Wahrheit" Christi empfänglich machen, und zwar auch dieses wiederum zu dem allgemeinen Zwecke, um die Erlösung der ganzen Menschheit zu ermöglichen und vorzubereiten[1]. Ohne die abschließende und erziehende Hut des Gesetzes wäre das jüdische Volk in den Strom der heidnischen Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit mitfortgerissen und so der Erlösungsplan Gottes vereitelt worden (Eph. 2, 12). Darum nennt Paulus die Heiden schlechthin „Sünder" im Gegensatze zu den Juden (Gal. 2, 15; ähnlich ἄνομοι, Apg. 2, 23), weil sie, nicht unter der Zucht eines positiven Gesetzes stehend, schrankenlos der Sünde sich überantwortet hatten. „Das jüdische Volk," sagt Windischmann, „wurde in dem Gewahrsam des Gesetzes eingeschlossen, damit es selbst für das Evangelium reife und auch den Heiden die Möglichkeit des Heiles bewahre. Tiefer kann die welthistorische Bedeutung dieses merkwürdigen Volkes nicht gefaßt werden. Wie in dem einzelnen Menschen inmitten des Gewühles und Widerstreites seiner natürlichen Triebe ein fester Punkt, ein ἄδυτον bleibt: das Gewissen, dessen Stimme zwar übertäubt werden kann, aber nie ganz verstummt, und wohin sich der letzte Strahl des Gottesbewußtseins flüchtet, so bewahrte Gott in der

Digitized by Google

Menschheit unter den wilden Wässern der Nationen, die ebenso viele Repräsentanten der Kräfte und Leidenschaften des Fleisches sind, ein Volk, verschlossen und umdämmt, das er durch seine eigenthümliche Führung von den Verirrungen des Heidenthums zurückhielt, wenn es auch manchmal von diesen überfluthet zu werden drohte, und in dem das Bewußtsein des wahren Gottes und die Erkenntniß der Sünde als ein heiliger Funke gehütet wurde, der in Christo zum Licht der Welt werden sollte." [2]

In diesem dreifachen Sinne war demnach „des Gesetzes Ziel und Ende Christus" (τέλος γὰρ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). Das Gesetz war nur eine untergeordnete und provisorische Anstalt, nicht die eine, absolute göttliche Heilsordnung. Die Offenbarung der letztern sollte es vorbereiten. Es war ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 25); Christus ist das Heil der ganzen Welt (Röm. 10, 4; Eph. 2, 17) [3].

[1] Gal. 3, 23: „Bevor nämlich der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetze verschlossen, verwahrt auf jenen Glauben hin, der geoffenbart werden sollte; (24) daher war das Gesetz unser Zuchtmeister (παιδαγωγός) auf Christus hin, damit wir aus dem Glauben die Rechtfertigung erlangten." Vgl. 1 Tim. 1, 8—10. *Aug.* De doctr. chr. III, 6. 10. In demselben Sinne erklären ältere und neuere Exegeten Gal. 3, 19: τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη, z. B. Theophylakt: ἵνα ἀντὶ χαλινοῦ εἴη τοῖς Ἰουδαίοις κωλύων παραβαίνειν. Wir glauben jedoch, daß der Sinn dieses Satzes allgemeiner zu denken ist; daß der Apostel alle vorstehend entwickelten Beziehungen des Gesetzes zur Sünde in demselben hat andeuten wollen. Er wollte eben an jener Stelle den Unterschied zwischen „Verheißung" und „Gesetz" angeben. Wie hätte er das in kürzerer und prägnanterer Form thun können als in dem Satze: das Gesetz hatte die παραβάσεις, die Uebertretungen, zunächst zum Object und Ziel seiner Wirksamkeit; während der unmittelbare Inhalt und Zweck der Verheißung Christus und das Heil aller Völker war (V. 19; vgl. mit V. 22. 14—18). Manche Exegeten verstehen Gal. 3, 19 in dem vom Apostel Röm. 5, 20 ausgesprochenen Sinne (von der Mehrung der Sünde). Vgl. *Est.* Comm. in Gal. 3, 19; *Beelen* l. c. p. 171.

[2] A. a. O. S. 88 f. Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 5, 20.

[3] Daß Gott auch mit der heidnischen Menschheit, indem er sie (im Gegensatz zu der besondern Führung und Zucht, womit er das auserwählte Volk begnadigte) „ihre eigenen Wege wandeln ließ" (Apg. 14, 15), die gleiche liebevolle Absicht verfolgte, wie mit den Juden; daß er auch sie durch das Verderbniß und die Qual der Sünde und des Irrwahns in ihrer Weise auf die Gnade der Erlösung vorbereiten wollte, deutet der Apostel ausdrücklich an Röm. 11, 32 („Gott hat nämlich Alle in Ungehorsam eingeschlossen, d. i. demselben verfallen lassen, um sich Aller — der Heiden und Juden nämlich — zu erbarmen. Vgl. V. 30. 31). Dasselbe müßte aber auch schon aus den vom Apostel so nachdrücklich betonten Ideen der göttlichen Vorsehung und Weltleitung (Röm. 1, 24 ff.; 11, 11 ff.; Apg. 14, 16; 17, 24 ff.), und der universalen Bestimmung des Erlösungswerkes Christi erschlossen werden. Die Geschichte des Heidenthums legt gleichfalls Zeugniß ab für diese

Digitized by Google

Wahrheit. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 732. Stiefelhagen a. a. O. S. 603. Hettinger, Apologie des Christenth. II. 2. S. 794 (1. A.). Weiß, Apologie des Christenth. I, 292. Fuchs a. a. O. S. 223: „Hatte das alttestamentliche Gesetz das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit wachgerufen, so war seine historische Grundbestimmung, der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν zu sein, erfüllt. Zu dem gleichen Gefühle des Heilsbedürfnisses mußten die bessern Bestrebungen der Heidenwelt, den unaustilgbaren Forderungen des Naturgesetzes zu genügen, sowie die herben Erfahrungen im Ringen mit der Macht des alten Verderbens führen. Der immer trostlosere, tiefer einschneidende Zwiespalt des menschlichen Bewußtseins gestaltete sich zum Knotenpunkt, in welchem das jüdische Leben mit dem heidnischen zusammentraf. Und so führte denn von den beiden geschiedenen Gebieten der alten Welt Eine und dieselbe Brücke in die neue Zeit herüber: Ein und derselbe durch die gesammte Weltentwicklung gehende Zug wies auf eine höhere Einheit hin, die weder das Natur- noch das Gesetzesleben aus dem eigenen Grund und Boden zu entwickeln vermochte, die vielmehr als neues Princip, als Aufgang aus der Höhe, in's Leben treten mußte."

§. 21.

Das Gesetz und die Verheißung.

Um die Stellung des Gesetzes im Erlösungsplane Gottes, insbesondere den Ueberschätzungen des Judaismus gegenüber, klar zu bestimmen, erörtert der Apostel ferner noch die Beziehung desselben zur Verheißung (ἐπαγγελία, vgl. bes. Röm. 4; Gal. 3, 14 ff.).

1. Wir haben unter dieser ἐπαγγελία die zunächst dem Abraham zu Theil gewordene messianische Verheißung[1], daß „in seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten", zu verstehen. Sie bildete den Gegenstand und Zweck des mit demselben Patriarchen und seiner Nachkommenschaft von Gott geschlossenen Bundes, oder, wie Paulus sich auch ausdrückt, des von Gott zu Gunsten Abraham's und einer Nachkommenschaft festgestellten Testamentes (διαθήκη)[2].

Der Same Abraham's, welchem zugleich mit Abraham und in ihm die Verheißung gegeben wurde, ist nach der Auslegung des Apostels Christus selbst, als der Urheber des universalen Heiles[3]. Sodann sind mittelbar alle diejenigen mit diesem Namen bezeichnet, welche kraft ihres Glaubens als wahre geistige Söhne Abraham's und dadurch als Erben des ihm verheißenen messianischen Segens sich darstellen, mögen sie nun aus dem Schoße des Judenthums oder des Heidenthums hervorgehen[4].

[1] Gen. 22, 18. Auch der Inhalt der Verheißung wird ἐπαγγελία genannt, Gal. 3, 14. 22.

[2] Es ist dem Wortlaute der Stelle nach unbestreitbar, daß der Apostel Hebr.

Digitized by Google

9, 16 διαθήκη im Sinne von Testament gebrauche. Daß diese Bedeutung auch Gal. 3, 15 anzunehmen sei, ist viel wahrscheinlicher als das Gegentheil. Alle Ausdrücke weisen darauf hin (der Singular ἀνθρώπου διαθήκην, ἀθετεῖν seiner Rechtskräftigkeit berauben, ἐπιδιατάσσεσθαι eine zusätzliche Bestimmung treffen). Die Bedeutung Bund ist jedoch beim Apostel die gewöhnliche. Neuere Exegeten haben diesen Begriffswechsel bei Paulus nicht anerkennen wollen. Welchen Sinn aber Hebr. 9, 16 haben soll, wenn man auch hier an der Bedeutung Bund festhält, ist nicht abzusehen. Andere haben diesen Wechsel entweder für sprachwidrig oder für sachlich unbegründet erklärt. Vgl. (de Wette) zu Gal. 3, 15. Hebr. 9, 16. (Hofmann), Schriftbew. 2, 1. S. 94. 298. (Tholuck, Bleek, Lünemann, Ebrard) zu Hebr. 9, 16. — Was nun die beiden letzten Vorwürfe betrifft, so ist wohl zu beachten, daß Paulus nicht das hebräische בְּרִית mit Testament übersetzt, sondern sich des doppelsinnigen, von der Septuag. gewählten Ausdruckes διαθήκη bedient. Eine Sprachwidrigkeit kann also jedenfalls dem Apostel nicht zur Last gelegt werden. Es muß nämlich zugegeben werden, daß das hebr. בְּרִית allerdings ein auf wechselseitiger Uebereinkunft beruhendes Bündniß bezeichnet, und daß der Begriff der Erbverfügung, d. i. der Verfügung eines Lebenden über das, was mit seinem Besitzthume nach seinem Tode werden soll, dem israelitischen Alterthume fremd war; διαθήκη hingegen bezeichnet allgemein eine Festsetzung oder Verfügung (διατίθεσθαι). Diese kann eine einseitige sein, oder durch zweiseitige Willensbestimmung zu Stande kommen. Das Erste ist bei einem Testamente, das Zweite bei einem Bündnisse der Fall. Es ist also wohlbegründet, daß beide Arten von Festsetzungen sowohl im classischen Sprachgebrauche als auch in der Septuag. mit διαθήκη bezeichnet werden. Es erübrigt demnach nur die theologische Frage, wie wir es uns erklären sollen, daß der Apostel dieselbe Festsetzung Gottes, welche in den Schriften des Alten Testamentes als ein Bündniß Gottes mit dem auserwählten Volke dargestellt wird, unter dem Begriffe eines Testamentes auffassen lehre. Diese Frage hat Windischmann a. a. O. S. 78 f. folgendermaßen erörtert: „Zwischen dem Testament des Menschen und der διαθήκη Gottes in Abraham ist das tertium comparationis, daß beide sich auf die Zukunft beziehen, beide durch den Tod wirksam werden und ein Erbe (κληρονομία) begründen. Denn die Verheißung Abraham's ist von dem Erlösungstod Christi bedingt (Hebr. 9, 16). Christus kann aber doppelt betrachtet werden: einmal als der, welchem als Haupt und Inbegriff der ganzen erlösten Menschheit die Verheißung gemacht wird; als das σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται; dann als der, welcher, da er Gott ist, mitverheißt, und als Gottmensch den Tod des Kreuzes stirbt, von dem die Wirksamkeit des Testamentes Gottes für die Vorzeit wie für die Zukunft abhängt. Christus ist also Testator und Erbe, Verheißer und Vermittler der Verheißung. Und darum, weil der blutige Tod Christi das Siegel dieses Testamentes ist, so ist auch die typische διαθήκη des Alten Bundes mit dem Blut der typischen Opfer besiegelt (vgl. Hebr. 9, 16 ff.; Exod. 24, 6—8; 29, 21). Die Bedeutung Testament schließt aber die des Bundes gar nicht aus, da eben jene Disposition Gottes über die ewige Erbschaft sich an Bedingungen knüpft, die von Seiten der Menschheit erfüllt werden müssen; im A. T., wo mehr solche äußere Bedingungen hervortreten, wo die Erbschaft in zeitliche Vorbilder verhüllt und der Tod Christi, welcher den Sinn des Testamentes erst recht anschaulich machte, noch verborgen war, mußte der Begriff des Bundesvertrages der vorwiegende sein.“ Noch mehr erscheint der vom Apostel vorgenommene Begriffswechsel als eine tiefsinnige Erklärung des Alten Bundes, wenn wir die Natur des letztern noch von einer andern Seite in's Auge fassen. Derselbe war so sehr das Werk der

Digitized by Google

freiesten Wahl Gottes, so sehr ein göttliches Gnadengeschenk, das vom Volke als Bedingung der Theilnahme am Bundessegen Geforderte trug so wenig den Charakter einer den Gnaden Gottes entsprechenden Gegenleistung an sich, daß die Doppelseitigkeit der in Rede stehenden dispositio (διαθήκη) wesentlich zurücktritt, „und בְּרִית als Bezeichnung einer gnädigen Verfügung Gottes zu Gunsten des Menschen nahezu mit der Grundbedeutung des aram. קְיָם und des griech. διαθήκη zusammentrifft, welche beide ursprünglich nur eine Festsetzung oder Verfügung bezeichnen." (Delitzsch), Comm. z. Hebräerbriefe. S. 302.

[3] Röm. 4, 13: „Denn nicht durch das Gesetz ward die Verheißung dem Abraham, oder seinem Samen, Erbe der Welt zu sein, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit." Gal. 3, 16: „Dem Abraham aber wurden die Verheißungen gegeben (verkündigt), und seinem Samen (τῷ σπέρματι αὐτοῦ). Es heißt nicht: Und den (Samen) Nachkommen (τοῖς σπέρμασιν), wie von Vielen, sondern wie von Einem: Und deinem Samen, welcher ist Christus" (ὅς ἐστιν Χριστός). Vgl. V. 19. 20; Hebr. 1, 13; 7, 22; 8, 6; Ps. 109, 1; Luk. 1, 32. 33. 55. *Beelen* l. c. p. 119: Mundi appellatione hic designantur universae nationes terrae; nam Apostolus respicit (cf. v. 16—18) promissionem illam, qua Deus Abrahae dixerat (Gen. 17, 4. 5): *Eris pater multarum gentium . . .;* quae quidem promissio quo sensu sumenda sit, intelligitur ex eo quod Abrahae in eundem sensum divinitus dictum fuit, *fore ut in eo sanctificarentur omnes gentes terrae* (Gen. 18, 17. 18; 22, 18). Itaque promissio illa de qua loquitur Apostolus, referenda est ad *dominationem* quandam, quae sita sit in quodam jure paternitatis spiritualis, quod per *semen suum* Jesum Christum Abraham habiturus erat in gentes universas. Igitur promissio Abrahae facta nihil aliud est, ad rem quod attinet, nisi omnium gentium in Christo benedictio sive justificatio et sanctificatio. *Corn. a Lap.* Comm. in h. l.: Sic ergo Abraham haeres est mundi, quia totum mundum habet pro filiis, et sic quasi universo mundo potitur; sed per filium suum, puta per Christum, perque *justitiam fidei*, id est, fide acceptam. Haec enim fides et justitia Abrahae et Christi pervasit et occupavit omnes gentes, et haec est promissio, benedictio et haereditas Abrahae; scil. Ecclesia toto orbe diffusa, quae est regnum fidelium, in quo rex est Christus, pater et patriarcha est Abraham.

[4] Röm. 4, 11. 12. 16; 9, 6 ff.; Gal. 3, 7—9. 29; Hebr. 6, 12 ff.

2. Da die Verheißung oder der Bund Gottes mit Abraham der Zeit nach der mosaischen Gesetzesordnung voranging (Gal. 3, 17), so legt sich die Frage nahe: Wie haben sich beide Anordnungen Gottes innerlich zu einander verhalten? Paulus antwortet: Durch das Gesetz wurde die Verheißung nicht aufgehoben, der Bund nicht außer Kraft gesetzt[4].

Dieses wäre in der That der Fall gewesen, wenn das Gesetz für sich allein die Bestimmung und Kraft besessen hätte, das Heil der Menschen zu vermitteln; oder wenn auch nur die Erfüllung desselben, wie dieß z. B. die Judaisten in Galatien von dem Ceremonialgesetze behaupteten, als unerläßliche Mitbedingung zur Theilnahme am messianischen Heile von Gott wäre festgestellt worden.

Digitized by Google

[1] Gal. 3, 17: „Ich meine aber dieses: Einen von Gott vorher festgestellten Bund setzt das nach 430 Jahren entstandene Gesetz nicht außer Kraft (οὐκ ἀκυροῖ), um die Verheißung unwirksam zu machen" (εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν). V. 21: „Ist nun das Gesetz wider die Verheißungen Gottes? Das sei ferne." Ueber die in V. 17 vorliegende chronologische Schwierigkeit vgl. Windischmann und Reithmayr z. d. St.

a) Es könnte dann nicht mehr gesagt werden, die solcherweise erworbene Heilsgnade (δικαιοσύνη) werde auf Grund der Verheißung geerbt[1], da sie ja im ersten Falle zu der Verheißung überhaupt nicht in Beziehung stände, und nicht sowohl Gottes Geschenk (χάρις), als vielmehr des Menschen eigenes Werk wäre (Röm. 4, 16). Auch würde das Heil dann nicht in und durch Christus erlangt[2].

[1] Gal. 3, 18: „Denn wenn aus dem Gesetze das Erbe ist, so ist es nicht mehr aus der Verheißung. Nun aber hat Gott es dem Abraham durch Verheißung geschenkt." Vgl. Röm. 4, 13. 14 (s. u.).

[2] Τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. Gal. 3, 16. 19.

b) Im zweiten Falle würde die Verheißung insofern aufgehoben worden sein, als das Gesetz ausschließlich dem auserwählten Volke gegeben wurde, während die Verheißung auf alle Völker der Erde lautete[1].

[1] Gal. 3, 7—9. 14; Röm. 4, 16; vgl. m. V. 11—14.

3. Daß nun in der That jene Auffassung des Verhältnisses von Gesetz und Verheißung falsch sei, beweist der Apostel folgendermaßen:

a) Es ist schon an sich undenkbar, daß Gott eine Verheißung, ein eidlich bekräftigtes Testament außer Kraft setzen sollte[1]. Also muß die Ordnung festbestehen bleiben, daß das messianische Heil allen Völkern, und zwar mittelst des Glaubens zugänglich sei, als eine von Gott in Christo zu erbende Gnade.

[1] Gal. 3, 15—18; Hebr. 6, 13—20.

b) Das Gesetz hat auch factisch die Verheißung nicht ersetzt und konnte sie nicht ersetzen. Es konnte das Leben der Gnade dem Sünder nicht gewähren. Und statt Segen zu bringen, hat es im Ganzen und Großen vielmehr Zorn Gottes gewirkt, Mehrung der Sünde nämlich und der Erlösungsbedürftigkeit[1].

[1] Gal. 3, 10. 21 (o. S. 89. 90); Röm. 4, 14: „Denn wenn die (so) aus dem Gesetze (sind) Erben sind, so ist der Glaube entwerthet und die Verheißung zu nichte gemacht. (15) Denn das Gesetz wirket Zorn." *Tolet.* Comm. in Rom. 4, 14: Fidem dicit fore exinanitam, quia inutilis facta esset, si non per fidem justitia et benedictio, sed per legem futura esset; promissionem abolitam, id est, factam quasi infectam et destructam et irritam; quia quod promissum est

Digitized by Google

ex gratia, non ex gratia, sed ex lege detur: pugnant enim quod ex lege est et quod ex promissione et fide est; hoc enim est gratia, illud justitia. — Confirmat, non esse per legem haereditatem, novo argumento (v. 15); non solum quia exinanita esset fides, et abolita promissio, sed quia lex iram potius quam haereditatem adfert, et maledictionem potius quam benedictionem, quia occasio est praevaricationis. — Praevaricatio autem maledictionem infert et Deum ad vindictam provocat; non ergo ex lege haereditas est et benedictio. Vgl. *Salmeron* l. c. p. 395 sqq.

c) Das Gesetz wollte auch, seinem eigenen Inhalte zufolge, der Verheißung nicht entgegentreten, sondern die Erfüllung derselben vorbereiten [1].

[1] Gal. 3, 19. 24; Röm. 3, 21; 5, 20; 10, 4—13. Vgl. oben S. 97 ff.

4. Demnach ergeben sich für die Bestimmung des Unterschiedes und des Wechselverhältnisses zwischen Gesetz und Verheißung folgende Hauptgesichtspunkte:

a) Wie das Gesetz zeitlich der Verheißung nachfolgte, so ist es auch, als ein Moment des Erlösungsplanes Gottes betrachtet, geringer an Würde und Kraft. Es diente zur Vollziehung der Verheißung. Diese bezweckte Rechtfertigung und Heil, und gewährte sie mittelst des Glaubens; jenes bewirkte für sich allein Erkenntniß und Mehrung der Sünde; es vermochte dieser höchstens eine äußere Schranke entgegenzusetzen. Der Zweck des Gesetzes war darum ein vorübergehender, — es war eine provisorische Offenbarungsanstalt; die Verheißung dagegen besitzt eine ewig fortdauernde Bedeutung und Wirksamkeit.

b) Durch das Gesetz wurde zunächst nur eine nationale Religion und Gesellschaftsverfassung, durch die Verheißung eine universale Heilsordnung begründet.

c) Das Gesetz wurde durch Engel dem Menschen verkündigt, die Verheißung von Gott selbst gegeben [1].

[1] Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2; vgl. m. Apg. 7, 38. 53; Deut. 33, 2; *Thom. Aq.* II. 1. Q. 98. a. 3.

d) Das Gesetz hatten die Engel in die Hände Mosis, als des Mittlers zwischen Gott und dem Volke, niedergelegt; die Verheißung hat Gott dem Samen Abraham's, d. i. Christo, unmittelbar gemacht [1].

[1] Gal. 3, 19: (ὁ νόμος) διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Vgl. Apg. 7, 25. 38; Deut. 5, 5; Jos. 17, 4. Zu μεσίτου bemerkt Basilius, De Spir. s. 14, 33: δηλαδὴ τοῦ Μωϋσέως. Dieselbe Auffassung vertreten Greg. v. Naz., Epiphan., Cyrill, Theodor., Salmer., Est. und die meisten Neuern. — Von einer solchen Vermittlung nun, wie sie beim Gesetze stattfand, konnte bei der Verheißung nicht einmal die Rede sein. Denn (Gal. 3, 20) „der Mittler ist nicht

Digitized by Google

Eines Mittler, Gott aber ist Einer" (ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν). — „Ein Mittler setzt mindestens Zwei voraus, zwischen welchen er sein Amt übt, und so war es denn auch beim Gesetze, welches, da es zwischen Gott und dem Volke verhandelt wurde, eines Mittlers bedurfte. Die Verheißung aber ist von Gott unmittelbar dem Samen Abraham's gemacht (Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis. Ps. 109, 1; Matth. 22, 44; Hebr. 1, 13. Abraham et semini ejus in saecula. Luk. 1, 55), der da ist Christus, der Sohn Gottes: somit, da sie von Gott an Gott gerichtet, und Gott Einer ist, erheischt sie keinen Mittler; sie ist unmittelbar dem Geber und dem Empfänger nach. Unsere Stelle ist sonach eine der beweisendsten für die Gottheit Christi." Windischmann a. a. O. S. 87. Weiteres über diese Stelle s. bei Reithmayr a. a. O. S. 281.

e) Darum besteht endlich nicht in dem Besitze des Gesetzes der höchste Vorzug des auserwählten Volkes vor den Heiden, sondern in dem Bunde Gottes, kraft dessen es der Träger und der zuerst berufene und berechtigte Erbe der Verheißungen war[1]. Israel war die von Gott geheiligte Wurzel, aus welcher das Reich der Verheißung, die Kirche hervorgewachsen ist (Röm. 11, 16 ff.); Israel bewahrte in seiner Geschichte und in den gesetzlichen Institutionen die Vorbilder des verheißenen allgemeinen Gottesreiches, seines Stifters und Hauptes, seiner Heilsgüter, seiner Verfassung und seiner geschichtlichen Entwicklung, sowie des persönlichen Heilswerkes der Erlösten[2].

[1] Eph. 2, 12; Röm. 1, 16; 9, 4; 15, 8.

[2] Kol. 2, 17; Hebr. 8, 5; 10, 1; Röm. 2, 28 ff.; 4, 12 ff.; 9, 6 ff.; 1 Kor. 10, 1 ff.; Gal. 4, 22 ff. *Aug.* De gest. Pel. 4, 14. c. Faust. IV, 2: Temporalium quidem rerum promissiones Testamento veteri contineri, et ideo vetus Testamentum appellari, nemo nostrum ambigit; et quod aeternae vitae promissio regnumque coelorum ad novum pertinet Testamentum; sed in illis temporalibus figuras fuisse futurorum, quae implerentur in nobis, in quos finis saeculorum obvenit, non suspicio mea, sed Apostolicus intellectus est, dicente Paulo, cum de talibus loqueretur, *Haec omnia figurae nostrae fuerunt* (1 Cor. 10, 6). Et iterum, *Haec omnia in figuris contingebant illis; scripta sunt autem propter nos, in quos finis saeculorum obvenit* (v. 11). Non ergo vetus Testamentum ad consequendas illas promissiones, sed ad intelligendas in eis novi Testamenti praenuntiationes accipimus: veteris quippe testificatio fidem novo conciliat. Vgl. Ib. XIX, 31. — Sermo IV. de Jacob et Esau (al. de div. 44) 8, 9: Vetus enim Testamentum est promissio figurata: novum Testamentum est promissio spiritualiter intellecta. Cum enim Jerusalem quae fuit in terra, pertineat ad vetus Testamentum, imaginem habet ad Jerusalem quae est in coelo, et pertinet ad novum Testamentum. Circumcisio carnalis pertinet ad vetus Testamentum: circumcisio cordis pertinet ad novum Testamentum. Liberatur secundum vetus Testamentum populus de Aegypto: liberatur secundum novum Testamentum a diabolo. Persecutores Aegyptii et Pharao persequuntur exeuntes de Aegypto Judaeos: persequuntur populum christianum peccata ipsorum et diabolus princeps peccatorum. Sed sicut Judaeos usque ad mare Aegyptii: sic Christianos usque ad baptismum per-

Digitized by Google

sequuntur peccata. (c. 9) Intendite, Fratres, et videte, liberantur per mare Judaei, obruuntur in mari Aegyptii: liberantur Christiani in remissione peccatorum, delentur peccata per baptismum. Exeunt post mare rubrum, et ambulant per eremum: sic et Christiani post baptismum nondum sunt in terra repromissionis, sed sunt in spe. Saeculum autem hoc eremus est; et vere Christiano est eremus post baptismum, si intelligit quod accipit. Si non solum signa corporalia in illo fiant, sed si etiam in corde spiritalis effectus, intelligit sibi eremum esse istum mundum, intelligit in peregrinatione se vivere, patriam desiderare. Quamdiu autem desiderat in spe est.... Ut autem non remaneat in via, speret patriam, desideret patriam, ne deviet.... Sicut enim non soli erant hostes Judaeorum Aegyptii, qui illos ab Aegypto persequebantur (ipsi enim praeteriti hostes erant, quomodo unumquemque persequitur praeterita vita sua et praeterita peccata sua cum principe suo diabolo), sed exstiterunt in eremo, qui vellent impedire viam, et pugnatum est cum illis, et victi sunt: sic post baptismum cum coeperit Christianus viam cordis sui in spe promissionum Dei non deviet. Nam occurrunt tentationes aliud aliquid suggerentes, delicias hujus mundi, aliam quandam vitam, ut unumquemque de via detorqueant, et a proposito abducant. Si autem isto desiderio istas suggestiones evicaris, vincuntur hostes in via, et perducitur populus ad patriam. (c. 10, 10) Audi Apostolum, quia ista figurae nostrae fuerunt (1 Cor. 10, 1 ss.). Vergl. Serm. 352 (al. 27 inter homil. 50). n. 3 ss. c. lit. Petil. II, 37. 87: Lex enim et Prophetae usque ad Joannem Baptistam Sacramenta habebant praenuntiantia rem futuram; nostri vero temporis Sacramenta venisse testantur, quod illa venturum esse praedicabant. Vgl. De doctr. chr. III, 6—9.

Digitized by Google

Zweiter Haupttheil.

Die universale Erlösung in Christo.

Erstes Kapitel.

Das Werk der Erlösung.

Erster Abschnitt.

Die Erlösung als ein Werk des Vaters.

§ 22.

Der ewige Heilsrathschluß Gottes und die Fülle der Zeiten.

1. Das in der Zeit von Christus vollbrachte Erlösungswerk, welches den Gegenstand der apostolischen Predigt bildet, ist die Erfüllung eines ewigen Rathschlusses Gottes. Diesen nennt Paulus öfters schlechthin „das Geheimniß" (τὸ μυστήριον), oder „das Geheimniß des göttlichen Willens" [1]. Dieses von Ewigkeit in Gott verborgene Geheimniß seines Willens, d. i. seiner Liebe, ist in und durch Christus der Welt geoffenbart worden; zunächst den Aposteln und ersten Gläubigen, mit der Bestimmung jedoch, daß es allen Völkern der Erde kund gethan werde [2], „als ein Zeugniß zu seiner Zeit" [3].

[1] Eph. 1, 9; 3, 9; Röm. 16, 25. 26; 1 Kor. 2, 7; Kol. 1, 26 ff.; 2, 2. Μυστήριον τοῦ Χριστοῦ wird die Erlösung selbst genannt, als ein übernatürliches Werk der göttlichen Gnade. Eph. 3, 4; Kol. 4, 3.

[2] Eph. a. a. O. Röm. 1, 5; 16, 25. 26.

[3] 1 Tim. 2, 6: τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις.. „Als die Fülle der Zeit eintrat (Gal. 4, 4), da wurde dieses Geheimniß offenbar; das μυστήριον wurde ein μαρτύριον, ein Zeugniß." Bisping, Erkl. des 1. Br. an Tim. S. 91.

2. Jener ewige Rathschluß Gottes ist nicht zuerst und nicht unvermittelt in Christo in die Erscheinung getreten. Im Alten Bunde hat Gott durch die Propheten in heiligen Schriften (Röm. 1, 1) von dem-

Digitized by Google

selben geredet und seine Verwirklichung stufenweise und in mannigfaltiger Art vorbereitet (Hebr. 1, 1)[1]. Dennoch kann mit Recht gesagt werden, er sei den früheren Geschlechtern der Menschen verborgen gewesen (Eph. 3, 5), wenn man die dunkeln prophetischen und typischen Andeutungen mit dem hellen Lichte seiner thatsächlichen Offenbarung durch Christus vergleicht. Vorzüglich gilt dieses von der Art und Weise der Ausführung, und von dem universalen Charakter des Heilswerkes[2].

Darin erkennt Paulus eine besondere gnädige Veranstaltung der göttlichen Vorsehung zu Gunsten der Apostel und der Gläubigen damaliger Generation, daß sie als die ersten Träger und Empfänger jener Offenbarung Gottes erwählt waren[3].

[1] Vgl. den ersten Haupttheil S. 97 ff.

[2] Vgl. d. S. 112 cit. St. und Eph. 3, 5: „Welches (Geheimniß) in anderen Zeitaltern nicht ist kundgethan worden den Menschenkindern, wie es jetzt geoffenbart worden den Heiligen, seinen Aposteln und Propheten, im Geiste; (6) daß die Heiden Miterben seien und Miteinverleibte und Mittheilnehmer an seiner Verheißung in Christo Jesu durch das Evangelium." Zu V. 5 bemerkt Theodoret: οὐ γὰρ τὰ πράγματα εἶδον (οἱ πάλαι προφῆται), ἀλλὰ τοὺς περὶ τῶν πραγμάτων προέγραψαν λόγους. Vgl. 2 Tim. 1, 9. 10 und Bisping, Erkl. des Epheserbr. S. 72.

[3] Eph. 1, 8. 9; 3, 5; 1 Kor. 2, 7; 2 Kor. 5, 19; Kol. 1, 26. 27.

3. Der ganze Weltplan ist von Gott, im Allgemeinen wie im Einzelnen, mit Beziehung auf Christus festgestellt worden[1]. Christus, der Erlöser, ist sonach der Mittelpunkt der Offenbarungs- und Weltgeschichte. Er erschien auf Erden und wirkte die universale Erlösung, „als die Fülle der Zeiten gekommen war"[2], d. h. als die festgesetzte Zahl von Entwicklungsstufen des menschheitlichen Lebens und der göttlichen Offenbarung erfüllt war, welche nach Gottes Rathschluß zur Vorbereitung der Erlösung dienen sollten. Die bis an das Weltende verlaufenden Perioden haben den Zweck, das Werk Christi zur Vollendung zu führen. Es soll allen Völkern der Erde das von ihm erworbene Heil angeboten (Röm. 11, 25. 26), das von ihm gegründete Reich, die Kirche, ihrer innern und äußern Seite nach ausgebaut[3], alle Feinde dieses neuen Gottesreiches sollen entweder für die Gnade des Gottmenschen gewonnen, oder seiner weltleitenden und richterlichen Gewalt unterworfen, und durch das allgemeine Gericht endgültig vernichtet (verdammt) werden. Dann ist das Ende dieses Weltlaufes eingetreten, und es wird fortan für die Auserwählten „Gott Alles in Allen sein"[4].

[1] Eph. 3, 11: „Gemäß der Feststellung der Zeiten (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώ-

Digitized by Google

νων), die er (Gott) in Christo Jesu, unserm Herrn, getroffen hat (ἐποίησεν)." 1, 4: „Demgemäß, daß er uns in ihm (ἐν αὐτῷ scil. Χριστῷ) erwählt hat vor Grundlegung der Welt." Vgl. Röm. 8, 29; 2 Tim. 1, 9.

[2] Gal. 4, 4: „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn u. s. w." Eph. 1, 9: „. . . indem er (Gott) uns kundthat das Geheimniß seines Willens, gemäß seinem freien Rathschlusse, den er bei sich festgestellt (10) mit Rücksicht auf die Anordnung der Fülle der Zeiten: Alles wiederum unter einem Haupte zu vereinigen in Christo, das was in den Himmeln und das was auf der Erde ist." — Πλήρωμα τῶν καιρῶν Eph. a. a. O. bedeutet eigentlich „Erfüllung, Vollmachen der Zeitabschnitte". Diese καιροί repräsentiren aber eben die sittlich-religiösen Entwicklungsstufen der Menschheit, wodurch sie begrenzt werden. Der Sinn des ganzen, eigenthümlich verschlungenen Satzes ließe sich folgendermaßen umschreiben: Daß Gott uns das Geheimniß seines Willens, Alles wiederum unter einem Haupte zu vereinigen in Christo, kund that, war sein freier Wille (κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ). Dieser Rathschluß war aber ewig bei Gott festgestellt (ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ), und zwar in Hinsicht auf die Erfüllung der Zeiten (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), d. h. so, daß vermöge desselben zugleich die Fülle der Zeiten (die festgesetzten Entwicklungs- oder Vorbereitungsstufen) möglich und wirklich wurde. — Οἰκονομία bedeutet hier „Anordnung, Einrichtung". Gott hat die Fülle der Zeiten angeordnet, gewollt und verwirklicht, indem er die Menschheit die genannten Entwicklungsstufen durchmachen ließ und in diese Entwicklung durch die vorchristliche Offenbarung thätig eingriff. Temporum plenitudo, sagt *Mar. Victorin.*, tunc effecta, cum maturatis ad fidem omnibus et peccata usque ad summa surgentibus medicina necessario ad rerum omnium mortem quaerebatur. Vgl. Röm. 5, 6; 10, 4; Tit. 1, 3; Gal. 3, 19 ff.; Hebr. 9, 26; Apg. 14, 15; 17, 26. 27. *Thom. Aq.* Comm. in Eph. 1, 11: Sicut omnia ordinat et dispensat (Deus), ita et tempora dispensando et accommodando ea effectibus quos producit secundum congruentiam eorum . . . Ita et certum tempus praeordinavit ab aeterno mysterio incarnationis; quod quidem tempus secundum Glossam existens fuit, postquam homo convictus fuit de sua insipientia ante legem scriptam, dum scil. creaturas colebat, ut creatorem, ut dicitur Rom. 1, 22 . . .; et de impotentia per legem scriptam, quam implere non poterat: ut sic homines adventum Christi de sua sapientia et virtute non praesumentes, non contemnerent, sed quasi infirmi et quodammodo ignari Christum avidius affectarent.

[3] Eph. 1, 22. 23; 2, 20—22; 4, 11—13.

[4] Apg. 17, 31; Röm. 2, 16; 1 Kor. 15, 24—28; Hebr. 2, 5—10. Vgl. unten § 48.

4. Das Erlösungswerk Christi ist, dem Rathschlusse des Vaters gemäß, ein universales im vollsten Sinne des Wortes. Es umfaßt seiner Bestimmung nach die ganze Schöpfung.

Die Sünde hat die ursprüngliche Weltenharmonie, den vollkommenen übernatürlichen Frieden der irdischen Schöpfung und die dadurch bedingte Einigung zwischen Himmel und Erde zerstört. Des Vaters ewiger Rathschluß aber war es, von Neuem alles Geschaffene im Himmel und auf Erden mit sich, und dadurch auch jene Reiche der Schöpfung unter ein-

Digitized by Google

ander zu einigen: jedoch sollte diese Einigung nicht wieder ausschließlich durch Gott selbst geschehen, sondern durch Christus und in ihm, als dem Haupte der wiederhergestellten und zu vollendenden Ordnung der Dinge[1].

[1] Eph. 1, 10: Ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Vgl. 4, 5. 6; Kol. 1, 20; 1 Tim. 2, 5. — Der Ausdruck ἀνακεφαλαιώσασθαι Eph. a. a. O., „wieder unter einem Haupte vereinigen", ist sehr bezeichnend. Er deutet an, daß einst (vor der Sünde) Himmel und Erde mit Gott, darum auch unter sich, geeinigt waren. Es war dieses der Fall kraft der annoch unbestrittenen Herrschaft Gottes auf Erden, kraft des unversehrten übernatürlichen Gnadenstandes des Menschen, in Folge dessen nicht bloß der sinnliche Theil des menschlichen Wesens selbst, sondern die ganze irdische Schöpfung durch den Menschen dem Dienste Gottes unbedingt geweiht war, während hinwieder der Mensch seiner Bestimmung und der Hoffnung nach schon ein Mitbürger des himmlischen, von den reinen Geistern bereits in Besitz genommenen Reiches war. Die Engel (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) nehmen insoferne Theil an der Wiedervereinigung und Versöhnung (Kol. 1, 20) in Christo, als sie zugleich mit den erlösten Menschen das zukünftige Gottesreich bilden sollen, welches hienieden von Christus gegründet und ausgebaut und am Ende der Zeiten in die Vollendung eingeführt wird. Die ganze irdische Schöpfung (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) wird an den Segnungen der Erlösung in ihrer Weise Antheil gewinnen, wie auch im Anfange die Segnungen des menschlichen Gnadenstandes ihr zu Gute kamen, und um der Sünde des Menschen willen der Fluch Gottes sie traf (Röm. 8, 19—23).

Aug. Enchir. 61: Non enim pro Angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro angelis fit, quidquid hominum per ejus mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam, post inimicitias quas inter homines et sanctos Angelos peccata fecerunt, et ex ipsa hominum redemtione ruinae illius angelicae detrimenta reparantur. (62) Et utique noverunt Angeli sancti docti de Deo, cujus veritatis aeterna contemplatione beati sunt, quanti numeri supplementum de genere humano integritas illius civitatis exspectet. Propter hoc ait Apostolus, *instaurari omnia in Christo, quae in coelis sunt, et quae in terris, in ipso* (Eph. 1, 10). Instaurantur quippe quae in coelis sunt, cum id quod inde in Angelis lapsum est, ex hominibus redditur; instaurantur autem quae in terris sunt, cum ipsi homines qui praedestinati sunt ad aeternam vitam a corruptionis vetustate renovantur. Ac sic per illud singulare sacrificium, in quo Mediator est immolatus, quod unum multae in lege victimae figurabant, pacificantur terrestria cum coelestibus (Col. 1, 19) ... Quomodo enim pacificantur coelestia nisi nobis, id est, concordando nobiscum? Nam ibi semper est pax, et inter se universis intellectualibus creaturis, et cum suo Creatore. Vgl. Enarr. 3. in Ps. 36. n. 4: Omnes qui ab initio saeculi fuerunt justi, caput Christum habent. Illum enim venturum esse crediderunt, quem nos venisse jam credimus, et in ejus fide et ipsi sanati sunt, in cujus et nos: ut esset et ipse totius caput civitatis Jerusalem, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque ad finem, adjunctis etiam legionibus et exercitibus Angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine.

Digitized by Google

§ 23.

Die Erlösung als eine Offenbarung göttlicher Vollkommenheiten.

1. Das Werk Christi ist eine thatsächliche Offenbarung der Liebe Gottes des Vaters. Wie es seinen letzten Grund in einem freien Rathschlusse der göttlichen Liebe besitzt (s. S. 112), so besteht auch die Natur und der Zweck desselben in einer wirksamen Offenbarung der Liebe des Vaters gegen die sündigen Geschöpfe[1]. Diese erreichte ihren höchsten Gipfelpunkt in der Dahingabe des Sohnes zu unserm Heile.

Es war eine Liebe des Erbarmens (ἔλεος) und der Gnade (χάρις). Denn sie wurde der Menschheit zu Theil, da sie, in Sünden verstrickt, nur des göttlichen Zornes würdig gewesen wäre[2]. Die Heilsthat bezweckte die Abwendung dieses Zornes, Befreiung aus den Banden der Sünde und ihrer verderblichen Folgen. Darum wird sie auch schlechthin „die Errettung" oder „Heilung" (σωτηρία), der Vollbringer derselben „Retter oder Heiland" (σωτήρ) genannt[3].

[1] Eph. 1, 3: „Gepriesen sei der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit jeglichem geistlichen Segen im Himmel in Christo." V. 6: „Zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade (Liebe), womit er uns begnadiget hat in dem Geliebten." 2, 4: „Gott aber, welcher reich ist an Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, (5) und zwar uns, die wir todt waren durch die Uebertretungen, wiederbelebt mit Christo, — durch Gnade seid ihr gerettet, — (6) und miterweckt und mitversetzt in den Himmel in Christo Jesu, (7) damit er zeige in den folgenden Zeiten den überschwänglichen Reichthum seiner Gnade in Gütigkeit gegen uns in Christo Jesu." Vgl. 2 Tim. 1, 9; Tit. 2, 11.

[2] Röm. 5, 8: „Es erweiset aber Gott seine Liebe gegen uns dadurch, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist." 8, 32: „Der ja des eigenen Sohnes nicht schonte, sondern für uns Alle ihn hingab, wie wird er nicht auch mit ihm Alles uns schenken?"

[3] Röm. 5, 9; 1 Thess. 5, 9; 1 Tim. 1, 15; 2 Tim. 1, 10; Tit. 2, 13.

2. Die Heilsordnung in Christo ist auch eine Offenbarung der göttlichen Weisheit (σοφία)[1]. Selbst die himmlischen Geister gewinnen aus der Durchführung derselben in der Kirche neue Anschauungen der mannigfaltigen Weisheit Gottes[2]. Für den natürlichen, dem Verderbniß der Sünde unterworfenen Menschen, ist sie gänzlich unfaßbar; er ist geneigt, sie als Thorheit zu verlachen. Dem von seinen irdischen Messiashoffnungen verblendeten Juden gereicht sie zum Aergerniß (1 Kor. 1, 18—23). Nur durch Hülfe des göttlichen Geistes selbst kann der Mensch befähigt werden, dieselbe als ein geistiges Eigenthum in sich auf-

Digitized by Google

zunehmen, und mehr oder minder, je nach dem Maße seines Glaubens und seiner Erleuchtung, zu verstehen und zu würdigen[3]. Wenn aber der Mensch durch die Gnade des Glaubens diese Offenbarung Gottes in sich aufgenommen hat, so besitzt er in ihr den Inbegriff aller „Weisheit und Einsicht" (Eph. 1, 8). Sie gestaltet sich in ihm zur „Weisheit Gottes"[4], zu einer den Menschen über seine natürlichen Kräfte erhebenden, aus Gott stammenden und zu Gott führenden Wissenschaft, zur festen Grundlage und zum Endziele aller theoretischen und praktischen Erkenntniß.

Paulus selbst war durch ein augenfälliges Wunder der göttlichen Gnade, durch die persönliche Erscheinung des auferstandenen und verherrlichten Christus, durch wiederholte Offenbarungen und Verzückungen mit dieser Wissenschaft des Kreuzes Christi beschenkt und immer tiefer in die Geheimnisse derselben eingeführt worden. Dessen rühmt er sich zu wiederholten Malen als des größten Beweises der Liebe Gottes gegen den, der einst die Kirche Christi verfolgt hatte[5].

[1] 1 Kor. 1, 24. 30; 2, 7 ff.: „Gottes Weisheit verkünden wir in einem Geheimnisse, die verborgen gewesen u. s. f." Kol. 2, 3; Röm. 11, 33 ff.

[2] Eph. 3, 10: „Damit jetzt kund würde den Fürstenthümern und Gewalten im Himmel durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes (πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ)." Vgl. 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 12. *Aug.* De Gen. ad lit. V, 19. 39: Quod autem non in Deo tantum innotescit Angelis, quod absconditum est, verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque propalatur, idem Apostolus ita testis est: *Et sine dubio*, inquit, *magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit Angelis, praedicatum est in gentibus, creditum est in mundo, assumtum est in gloria* (1 Tim. 3, 16). *Thom. Aq.* I. Q. 117. a. 2. ad 1: Dum per Apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiae mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod *Hieronymus* dicit in Eph. 3, 10; quod *Apostolis praedicantibus Angeli aliqua mysteria cognoverunt*, quia scil. per praedicationem Apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut praedicante Paulo Apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur. Vgl. ib. Q. 57. a. 5. *Est.* in II. Sent. D. 11. § 5.

[3] 1 Kor. 2, 10—16; 2 Kor. 4, 6; Eph. 3, 16—19; vgl. m. 1, 17 ff.

[4] 1 Kor. 1, 23: „Wir aber predigen Christum als Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, den Heiden aber eine Thorheit; (24) den Berufenen selbst aber, Juden sowohl als Heiden, Christum als Gottes Kraft und Gottes Weisheit." V. 30: „Aus ihm aber seid ihr in Christo Jesu, welcher uns geworden ist Weisheit von Gott, Rechtfertigung sowohl als Heiligung und Erlösung u. s. w." 2, 10: „Uns aber hat Gott sie (die Weisheit) geoffenbart durch seinen Geist. Denn der Geist durchforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit. (11) Denn welcher Mensch weiß, was des Menschen ist, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So kennt auch das, was Gottes ist, Keiner als nur der Geist Gottes. (12) Wir

Digitized by Google

aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir erkännten, was uns von Gott verliehen worden. (14) Der psychische (sinnliche) Mensch aber nimmt nicht auf, was des Geistes Gottes ist; ja eine Thorheit ist es ihm, und er kann es nicht verstehen, weil es geistig beurtheilt wird. (15) Der Pneumatische (Geistige, von göttlichem Geiste Erfüllte) hingegen beurtheilt Alles, er selbst aber wird von Niemand beurtheilt." — Der pneumatische, d. h. der aus dem Glauben und der Gnade Gottes lebende Mensch, ist allein zu einer richtigen Werthschätzung der übernatürlichen Güter befähigt, für welche der sinnliche Mensch kein Verständniß besitzt. *Thom. Aq.* Comm. in h. l.: *Spiritualis judicat omnia*, quia scilicet homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum sanctum de singulis, quae pertinent ad salutem, rectum judicium habet.

[5] Apg. 9, 4 ff.; V. 17—20; 22, 6 ff.; 26, 13 ff.; Gal. 1, 12. 16; 1 Kor. 11, 23; 15, 8 ff.; 2 Kor. 4, 6; 12, 1 ff.; 13, 3. „Er war nicht ein bloßer Schüler und Nachahmer Christi, sondern von ihm völlig in Besitz genommen und begeistet. Seit jener Einen Christophanie, in der Jesus sich ihm in seiner Glorie und göttlichen Majestät gezeigt hatte, war er ein völlig anderer, auch sein Selbstbewußtsein und sein Leben war ein anderes geworden; er war nun so innig mit Christus vereinigt, daß der Gedanke an ihn, das Bewußtsein seiner Gegenwart sich jeder That und jeder Betrachtung beimischte, daß sein habitueller Zustand der einer fortwährenden Erhebung, und, mit andern Menschen verglichen, der einer Ekstase war." Döllinger, Christenth. und Kirche. S. 88 f.

3. Ferner ist mit dem Werke Christi, des Erlösers, eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gegeben [1], d. i. der Heiligkeit Gottes in ihrer Beziehung zur Sünde des Menschen. — Abgesehen von einzelnen außerordentlichen Offenbarungen seiner strafenden Gerechtigkeit, welche doch durch die Sünde des Menschen nothwendig herausgefordert wird (Röm. 1, 18; 2, 5 ff.), erschien das Verhalten Gottes gegen diese letztere in der vorchristlichen Weltperiode vorzugsweise als ein langmüthiges Ertragen und Geschehenlassen (ἀνοχή, πάρεσις, Röm. 3, 25. 26; Apg. 14, 16; 17, 30). Gott ließ die Entwicklung derselben zu, er stellte ihr keine adäquate Offenbarung seiner Gerechtigkeit entgegen, um sie, wenn die Fülle der Zeiten gekommen wäre, zum Heile der Menschen zu überwinden. In dieser Ueberwindung der Sünde (ἀθέτησις, Hebr. 9, 26) war dann zugleich eine vollkommene und unzweideutige Offenbarung der bis dahin verhüllten und vielfach verkannten Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gegeben [2].

Indem nämlich Gott seinen eingeborenen Sohn in blutigem Kreuzestode (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) zum Sühnopfer (ἱλαστήριον) für die Welt hingab, hat er es thatsächlich kundgethan, welche Sühne seine Gerechtigkeit von den Sündern fordere. So ist er selbst auf's vollkommenste als gerecht erwiesen vor der Welt (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, Röm. 3, 26).

Digitized by Google

Wie aber die Zulassung der Sünde um der Sünder willen geschah, so hat auch diese Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit das Heil der Sünder zum Zwecke. In dem Sühnopfer Christi hat Gott zugleich der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen eine Allen mittelst des Glaubens (διὰ πίστεως) zugängliche Quelle persönlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit entgegengesetzt. Indem die Erlösten an den Früchten des Sühnopfers Christi Antheil gewinnen, sollen sie in sich selbst auch die Gerechtigkeit Gottes offenbaren und verherrlichen durch die von ihnen erlangte Gnade der Gerechtigkeit und Heiligkeit (καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ). „Was heißt das, ‚Erweisung seiner Gerechtigkeit?'" fragt der hl. Chrysostomus. „Wie wir unter Erweisung seines Reichthums nicht bloß verstehen, daß er selbst reich ist, sondern auch Andere reich macht; und unter Erweisung des Lebens, nicht bloß daß er selbst lebt, sondern auch die Todten zum Leben erweckt; und unter Erweisung seiner Macht, nicht bloß daß er selbst mächtig ist, sondern auch den Schwachen Kraft verleiht: so haben wir auch unter Erweisung seiner Gerechtigkeit zu verstehen, daß er nicht nur selbst gerecht ist, sondern auch die in Sünden Darniederliegenden plötzlich zu Gerechten macht. So hat er es selbst erklärt in dem Zusatze: daß er selbst gerecht wäre und rechtfertigte den an Christus Glaubenden."[3]

[1] Röm. 3, 25: „Welchen (Christus) Gott hingestellt hat als Sühnopfer mittelst des Glaubens in seinem Blute, zur Erweisung seiner Gerechtigkeit, wegen des Vorbeigehenlassens (διὰ τὴν πάρεσιν) der vorhergeschehenen Sünden (26) während (der Periode) der Langmuth Gottes (ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ), zur Erweisung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, auf daß er selbst gerecht wäre und rechtfertigte den an Jesum Glaubenden."

[2] *Est.* Comm. in Rom. 3, 26: Justitia, id est rectitudo Dei in hoc maxime declaratur, quod usque adeo odit peccatum, ut ejus delendi et homines justificandi gratia filium suum miserit in mundum atque in mortem tradiderit. Vgl. *Salmer.* Disput. XXVII. in Ep. ad Rom. l. c. p. 371 ss. „Die Worterklärung anlangend, so ist δικαιοσύνη αὐτοῦ (Röm. 3, 25. 26) wieder wie V. 21 und 1, 17 zu fassen, die Gerechtigkeit im moralischen Sinne, welche unter einer andern Benennung als Heiligkeit, die das Gute liebt und das Böse haßt, Gott immanent innewohnt, durch Gnade aber auch dem Menschen mitgetheilt wird." Reithmayr, Comm. z. Römerbr. S. 165.

[3] *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. VII. Vgl. 2 Kor. 3, 18; 5, 21. Dieser eine Satz des Apostels Röm. 3, 25. 26 birgt in sich die Keime der im Laufe der Geschichte hervorgetretenen speculativen Auffassungen des Erlösungsdogma's, sowohl der ältern Versöhnungstheorie, als auch der später, besonders von Anselm von Canterbury ausgebildeten Satisfactionstheorie.

In tiefsinniger Weise verbindet Thomas von Aquin diese Bedeutung des Werkes Christi als einer Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit mit der auch

Digitized by Google

vom Apostel Paulus nachdrücklich betonten Erhöhung des Gottmenschen zur Würde des Weltrichters, wenn er sagt: „Es kam ihm als ein wohlerworbenes Verdienst zu, daß er nach Gottes Gerechtigkeit das Gericht ausübte, weil er für die Gerechtigkeit Gottes gekämpft und ihr den Sieg errungen, an sich selbst aber ungerechtes Urtheil erfahren hat. Daher heißt es von ihm in der geheimen Offenbarung (3, 21): Ich habe gesiegt, und so sitze ich auf dem Throne meines Vaters." Summa theol. III. Q. 59. a. 3. Thomas will damit andeuten, durch die Demüthigung seiner Feinde am Tage des Gerichtes werde der Menschensohn vor aller Welt die geziemende Genugthuung empfangen für alle Schmach, womit sie ihn, den Gesalbten Gottes, überhäuft. Wir können aber auch beifügen, daß das Erlösungswerk selbst, wenn es als ein Kampf der göttlichen Gerechtigkeit um die ihr durch die Sünde bestrittene Herrschaft im Weltleben überhaupt, wie in den einzelnen Menschenseelen, aufgefaßt wird, durch das Weltgericht seine letzte Vollendung empfange; und daß das Richteramt darum eine dem Welterlöser geziemende Würde sei. Noch immer ist die Macht der Sünde — jetzt freilich nur durch des Menschen Schuld — groß auf Erden; noch immer hat sie, auch in der Geschichte der christlichen Gesellschaft, weittragende Siege über Gottes Gerechtigkeit und Gnade gefeiert; Siege, die nach dem Urtheile der ungläubigen Welt die Macht des Kreuzes Christi in Schatten stellen. Aber der Erlöser hat die Verheißung vom Vater empfangen: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße" (1 Kor. 15, 25). Daher muß Christus wieder kommen, um im Weltgerichte den Kampf für Gottes Gerechtigkeit und seinen Sieg zur Vollendung zu bringen. Die Feinde der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit werden alsdann durch ihn überwunden werden; doch nun nicht mehr zu ihrem Heil, sondern um in ewiger Qual die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes zu bezeugen.

4. Wenn der Apostel endlich das Evangelium, oder Christus, den Gekreuzigten, eine Kraft Gottes, d. i. eine Offenbarung der göttlichen Allmacht nennt, so will er damit vorzugsweise die eben schon hervorgehobene Wirksamkeit der Erlösungsgnade in den heilsbedürftigen Menschen bezeichnen. Mag auch die Predigt vom Kreuze (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ) denen, welche verloren gehen, als Thorheit gelten; den Gläubigen und Auserwählten ist sie eine Gotteskraft (δύναμις θεοῦ, 1 Kor. 1, 18; vgl. m. Röm. 1, 16), die ihnen das Heil vermittelt. Mag auch der „gekreuzigte" Weltheiland den in irdische Hoffnungen verstrickten, auf eigene Werkheiligkeit vertrauenden Juden ein Aergerniß, und den von ihrer vermeintlichen Weisheit aufgeblähten Heiden eine Thorheit sein; er erweist sich dennoch den Auserwählten und in ihnen als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor. 1, 24 ff.)[1].

Paulus hat hierbei nicht bloß die innere sittliche Umwandlung des Menschen durch die Erlösungsgnade, sondern auch die äußerlichen Erweise ihrer schöpferischen Kraft im Auge, wie sie besonders in der ersten Zeit der Kirche in den Wundergaben und den Charismen hervortraten[2].

Digitized by Google

[1] *Chrys.* in 1 Cor. hom. 4, 3: „Auch das Kreuz Christi ist in seiner Art ein Beweis für die Allmacht Gottes.... Obschon Christus in seinem Kreuzestode der Welt als Schwächling und Thor erscheint, hat er dennoch gerade durch das Kreuz die Welt überwunden." *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 1, 18: His autem, qui salvi fiunt, virtus Dei est, quia ipsi in cruce Christi mortem Dei cognoscunt, qua diabolum vicit et mundum; item virtutem quam in seipsis experiuntur, dum simul cum Christo vitiis et concupiscentiis moriuntur.

[2] Röm. 1, 4; 1 Kor. 2, 4; 12, 1—10; Gal. 3, 5; Hebr. 2, 4. Vgl. Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenth. 2. A. S. 101 ff.

5. Unter allen diesen Gesichtspunkten erscheint das in Christo der Welt bereitete Heil vorzüglich als ein Werk des Vaters; in ihm hat es seinen Grund und sein letztes Ziel. So erklärt es sich nun auch, daß Paulus Gott, den Vater, geradezu „Heiland" (θεὸς σωτήρ), die Erlösung eine Offenbarung seines Erbarmens nennt[1].

Auch sei hier schon bemerkt, daß der Apostel, wie aus den beiden zuletzt genannten Auffassungen der Erlösung hervorgeht, sehr klar zwischen der objectiven, geschichtlichen Erlösungsthatsache und der subjectiven Aneignung ihrer Wirkungen von Seiten des einzelnen Menschen unterscheidet. Zugleich ist nun der Uebergang zu der Frage gegeben, welche Stellung Christus, der Gottmensch, zu dem Werke der Erlösung einnehme, oder in welcher innern Beziehung sein Werk und seine Person zum Heile der Menschheit stehe.

[1] 1 Tim. 1. 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 3, 4.

Zweiter Abschnitt.

Die Erlösung als ein Werk des Sohnes. Die innere Beziehung der Menschwerdung und des Todes Christi zum Heile der Menschheit.

§ 24.

Uebersicht.

1. Der Tod Christi war das Ziel und die letzte Vollendung seiner irdischen Heilsthätigkeit, so daß die demselben eignende Bedeutung hinwieder auf alle Momente des Lebens des Gottmenschen gleichsam zurückstrahlte, und sie mit jenem, wie unter einander, durch die Einheit des gleichen Zweckes verband. Dieses wird, wie in der Lehre des Heilandes selbst und der übrigen Apostel, so auch bei Paulus ausdrücklich hervorgehoben[1].

[1] Vgl. z. B. Matth. 20, 28; 26, 28; Joh. 1, 29; 3, 14 ff.; 1 Petr. 2, 24; 1 Joh. 3, 16; Hebr. 10, 15 ff. u. s. f.

Digitized by Google

2. Wie Paulus das Verderbniß der Sünde am eingehendsten unter allen neutestamentlichen Schriftstellern darlegt, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen von den verschiedensten Seiten beleuchtet, so mußte nun auch das Erlösungswerk selbst und seine Beziehung zur menschlichen Heilsbedürftigkeit von ihm unter den mannigfaltigsten Gesichtspunkten dargestellt werden. Dennoch begegnen wir hier nicht, wie im ersten Theile, so vielen, dem Völkerlehrer allein eigenthümlichen Erörterungen. Das Auszeichnende seiner Lehre im Vergleiche zu der der übrigen Apostel besteht hier vorzüglich in der zusammenfassenden Mannigfaltigkeit der dogmatischen Gedanken, und in der reichern Entwicklung derselben. Dieses gilt insbesondere auch von der Betrachtung des Todes Christi als eines Sühnopfers für die Sünden der Menschen. Hiermit werden wir also, da auch innere Gründe diese Ordnung nahelegen, am besten unsere Darstellung beginnen.

§ 25.

Das Sühnopfer Christi. Die stellvertretende Genugthuung.

1. Indem Gott durch Darbietung des Heiles in Christo dem in Sündenschuld verstrickten Menschengeschlechte den größten Beweis seiner erbarmenden Liebe gab, hat er zugleich seine Gerechtigkeit der Sünde gegenüber auf die vollkommenste Weise geoffenbart[1]. Sie empfing durch den Tod Christi eine die menschliche Sündenschuld aufwiegende Sühnung. Den Gottmenschen stellte Gott (der Vater) als Sühnopfer hin[2] (er machte ihn dazu), damit den Forderungen seiner Gerechtigkeit Genüge geschähe. Das war „die Vermählung der göttlichen Liebe mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit“[3], welche sich in diesem Geheimnisse vollzog.

Die Menschheit war der Strafgerechtigkeit Gottes, dem Fluche der Sünde, d. i. der ewigen Verdammniß, verfallen (Röm. 3, 19; 6, 23; Gal. 3, 13; Eph. 2, 3). Um dieses Unheil abzuwenden, machte Gott Christus, den Sündelosen, für uns zur Sünde und zum Fluche (2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13), d. h. er behandelte ihn an unserer Statt als Sünder, indem er ihn hingab in den Tod (Röm. 4, 25; 2 Kor. 5, 15). Und die Art dieses Todes, die Erhöhung am Kreuze, versinnbildete es klar, daß er auch den besondern Fluch auf sich nehmen sollte, welchen das nicht erfüllte mosaische Gesetz über die Gesetzeshörigen gebracht hatte[4].

[1] S. oben S. 118 f.

Digitized by Google

[2] Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι κτλ. S. oben S. 119. Anm. 1. Der Ausdruck προέθετο ist nach dem Zusammenhange von der factischen Hingabe Christi zum Sühnopfer für die Welt, nicht von dem ewigen Rathschlusse Gottes zu verstehen. So erklärt denselben auch Thomas v. Aquin (Comm. in h. l.): Proposuit, id est, pro omnibus posuit, quia humanum genus non habebat, unde satisfacere posset, nisi ipse Deus ei redemptorem et satisfactorem daret. Vgl. *Tolet.* Comm. in h. l.

[3] Ps. 84, 11: Justitia et pax osculatae sunt. Vgl. *Bern.* In Annuntiat. B. M. V. Hom. I. *Bellarm.* Explan. in Ps. 84, 11.

[4] Gal. 3, 13: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, da er für uns zum Fluche geworden ist; denn es steht geschrieben: Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt." — Windischmann a. a. O. S. 76: ἡμεῖς und ἡμῶν (a. a. O.) bezieht sich auf die Juden — nur sie waren von dem Fluch des Gesetzes getroffen, da die Heiden als ἄνομοι nicht unter demselben standen. Hiermit konnte natürlich der Apostel nicht meinen, daß die Heiden nicht auch dem allgemeinen Fluche der Menschheit verfallen seien, der Sünde und dem Tode des Leibes und der Seele (Röm. 2, 12); vielmehr, wie nach ihm das Gesetz zur Erweckung und Schärfung des Bewußtseins der Sünde diente, so der specielle Fluch für seine Uebertretung zum bittern Angedenken der ewigen Verdammniß, der Alle, Heiden und Juden, ohne Christum anheimgegeben waren. Das äußere Zeichen dieses Fluches aber und der Typus des ewigen war die gesetzliche Bestimmung (Deut. 21, 21. 23), daß der Leichnam des durch das Schwert oder Steinigung aus dem Volke Gottes Ausgerotteten an das Holz, den Galgen, gehängt wurde. Dieser äußern Strafe hat Christus, der Sündelose, durch seine Erhöhung am Kreuz für die Hörigen des Gesetzes genuggethan und sie dadurch von ihrer Schuld an das Gesetz losgekauft; alle Todeswürdigen aber, Heiden wie Juden, hat er durch seinen Tod vom ewigen Tode befreit. Man könnte sagen: Die Form des Todes Christi hat den speciellen Zweck der genugthuenden Aufhebung der Form des Gesetzes gehabt (Eph. 2, 14. 15); darum ist das Kreuz auch vorzüglich den Juden ein σκάνδαλον, während den Heiden seine Schmach nur als Thorheit erscheinen mußte." *Aug.* C. Faust. XIV, 4: Ille neget Christum maledictum, qui negat et mortuum. Qui autem confitetur et mortuum, et negare non potest mortem de peccato esse, et ob hoc etiam ipsam peccatum vocari, audiat Apostolum dicentem, *quoniam vetus homo noster simul cum illo crucifixus est* (Rom. 6, 6); et intelligat quem maledictum Moyses dixerit (Deut. 21, 23). Ideoque securus Apostolus ait de Christo, *factus pro nobis maledictum* (Gal. 3, 13), sicut non timuit dicere, *pro omnibus mortuus est* (2 Cor. 5, 15). Hoc est enim, *mortuus est*, quod *maledictus:* quoniam mors ipsa ex maledicto est, et maledictum est omne peccatum, sive ipsum quod fit, ut sequatur supplicium; sive ipsum supplicium, quod alio modo vocatur peccatum, quia fit ex peccato. Suscepit autem Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum. — Expos. Ep. ad Gal. n. 22: Spiritus enim sanctus, qui hoc per Moysen dixit (Deut. l. c.), utrumque providit, ut et timore visibilis poenae custodirentur, qui nondum poterant ex invisibilium fide vivere; et ipse timorem istum solveret suscipiendo quod timebatur, qui timore sublato donum dare poterat caritatis.

2. Unter den genannten Gesichtspunkten würde der Tod Christi nur als eine an der Menschen Statt ihm auferlegte Strafe, als ein stell-

Digitized by Google

vertretendes Leiden erscheinen. Jedoch hebt der Apostel auch die andere Seite der Betrachtung ebenso nachdrücklich hervor, wonach derselbe als ein Gott dargebrachtes Opfer anzusehen ist, welches eben darum den Charakter einer stellvertretenden Genugthuung oder Sühne für unsere Sünden besaß, weil Christus es freiwillig, zu unsern Gunsten, Gott darbot, und weil er es als Gottmensch, als ein Glied unseres Geschlechtes, übernahm.

Der Tod Christi war ein Act des vollkommensten Gehorsams. Er war das letzte Glied in der Kette der Verdemüthigungen und Opfer, die er mit seinem Eintritte in die Welt bereitwillig zu unserm Heile auf sich nahm (Phil. 2, 5—8). Im Hebräerbriefe (10, 5—7) führt ihn der Apostel also redend ein: (Eintretend in die Welt sagt er): „Schlachtopfer und Darbringung hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir zubereitet; an Brandopfern und Sündopfern hast du kein Gefallen gefunden. Da sprach ich: Siehe, da komme ich (in der Buchrolle ist über mich geschrieben), zu thun, o Gott, deinen Willen.“ [1] „In welchem Willen“, fügt der Apostel bei (V. 10), „wir geheiligt sind durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal.“ Demnach entspricht der Anfang und die Grundlage unseres Heiles vollkommen dem Anfange und der Quelle des allgemeinen Sündenverderbnisses. Der Ungehorsam des ersten Adam wird gesühnt durch den Gehorsam des zweiten (Röm. 5, 19); die Uebertretung (παράπτωμα) des Einen brachte die Verdammniß über das ganze Geschlecht; die Gerechtigkeitsthat (δικαίωμα) des Andern begründete das Heil für Alle (V. 18).

So war denn der Tod Christi, als ein freiwilliges Opfer seines Gehorsams gegen Gott und seiner Liebe zu uns, „ein süßer Wohlgeruch vor Gott“ [2]. Christus stellte sich in demselben dar als Mittler zwischen der beleidigten und Sühne fordernden Gerechtigkeit Gottes und uns. „Er gab sich selbst hin zum Lösegeld (ἀντίλυτρον) für Alle.“ [3] Sein Blut, d. i. sein freiwilliger Opfertod war der Preis, um welchen uns Gott entlassen wollte aus der Haft der Sündenschuld [4]. Sein am Kreuze vergossenes Opferblut löschte den Schuldbrief aus, der vor Gott wider uns zeugte (Kol. 2, 14).

Was einst das vorbildliche Passahlamm dem auserwählten Volke als Gottes Gnade versinnbildet und verbürgt hatte — Befreiung aus der leiblichen Knechtschaft —, das hat Christus im geistigen Sinne für alle Menschen erwirkt: „Er ist als unser Passahlamm geopfert worden“ (1 Kor. 5, 7), das uns Befreiung aus den Banden der ewigen Ver-

Digitized by Google

dammniß erwarb. Der Sühnopfertod Christi hat in wirksamer Weise das erfüllt, was die Opfer des Alten Bundes nur vorgebildet hatten[5].

[1] Vgl. Ps. 40, 7—9 n. d. Septuag. Thalhofer, Erkl. der Psalmen. 2. A. S. 196: „David (auf den sich die Worte des Psalmes dem nächsten Wortsinne nach beziehen) war in seinen Leiden sowohl als in seiner glorreichen Herrschaft ein Typus seines gottmenschlichen Sprößlings, Christi. Wie der Ewige einstmals von David kein levitisches Opfer wollte, sondern das Opfer unbedingten Gehorsams, das Opfer der ganzen Persönlichkeit, so auch von Christus, dessen Gehorsam gegen den Vater in der Hingabe des Leibeslebens (σῶμα κατηρτίσω μοι) in den furchtbarsten Tod gipfelte; wie David sein innerliches Opfer in Erfüllung des göttlichen Willens vollzog, so auch Christus (Joh. 4, 34; Matth. 26, 39. — Hebr. 10, 7—10 ist dieser Wille als Seele der προσφορὰ σώματος betrachtet). Wie David sich selber als Opfer anbot und sprach: ecce venio, so sprach es Christus schon im Augenblicke der Incarnation (εἰσερχόμενος κτλ. Hebr. 10, 5), und darnach alle Tage seines Erdenlebens, besonders am Oelberg (fiat voluntas tua) und am Kreuze." Zill a. a. O. S. 504 ff. S. 505: „Im hebr. Texte heißt es: Ohren hast du mir gegeben, was dem Sinne nach dasselbe ist wie: einen Leib hast du mir bereitet. In beiden Fällen ruht das Hauptgewicht auf dem Gehorsam. Nach dem hebräischen Grundtexte auf dem geistigen (innern) Gehorsam; nach den LXX auf der leiblichen Gehorsamsthat, der äußern Seite des Gehorsams. ‚Du hast mir Ohren gegeben' ist soviel als: ‚Du gabst mir Ohren', d. h. die Fähigkeit zu hören, deinen Willen zu vernehmen, ihn zu erfüllen. Auf Christus angewendet ist dieser Wille nicht bloß der im Dekalog formulirte, sondern auch und zwar zunächst der rathschlußmäßige Wille in Ansehung des Opfertodes Christi behufs Erlösung der Welt, wie aus V. 10 ersichtlich ist."

[2] Eph. 5, 2: „Wandelt in Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich für euch hingegeben hat als Gabe und Opfer, Gott zum lieblichen Wohlgeruche." *Est.* Comm. in Eph. l. c.: Phrasis illa metaphorica: *In odorem bonae fragrantiae*, sumta est ex Veteri Testamento, ubi de legalibus ac fumosis sacrificiis saepissime dicitur, ea acceptari a Deo in *odorem suavitatis*, id est, instar rei suaviter olentis. Igitur sensus est: Dilexit nos, adeo ut sponte semetipsum tradiderit pro redemtione nostra, seque obtulerit hostiam Deo acceptissimam, quando in cruce mortem pro nobis subiit. Vgl. Lev. 1, 9. 13; 2, 2. 12; 3, 5.

[3] 1 Tim. 2, 5. 6. Der Ausdruck ἀντίλυτρον bezeichnet wieder sehr klar den stellvertretenden Charakter dieser That des Erlösers. Vgl. *Salmer.* l. c. p. 137 ss.

[4] Röm. 3, 24: διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 5, 6—8. Eph. 1, 7. Gal. 2, 20. 1 Kor. 15, 3. 2 Kor. 5, 15. . . . εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανε κτλ. Kol. 1, 14. 1 Thess. 5, 10. Hebr. 9, 15. *Aug.* De Trin. IV, 13. 17: Quam (mortem) propterea Dominus indebitam reddidit, ut nobis debita non noceret. Neque enim jure cujusquam potestatis exutus est carne, sed ipse se exuit. Nam qui posset non mori si nollet, procul dubio, quia voluit mortuus est: et ideo principatus et potestates exemplavit, fiducialiter triumphans eas in semetipso (Col. 2, 15). Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia jure detinebant, purgavit, abolevit, exstinxit; et sua resurrectione in novam vitam nos praedestinatos vocavit, vocatos justificavit, justificatos glorificavit (Rom. 8, 30).

[5] Hebr. 9, 12 ff.; 10, 1—11. S. § 26.

Digitized by Google

§ 26.

Die Versöhnung. Der Neue Bund.

Das Sühnopfer Christi bezweckte nicht bloß die Abwendung des göttlichen Zornes von dem sündigen Geschlechte, Befreiung desselben von der Schuld ewiger Strafe, sondern es begründete auch die Versöhnung (καταλλαγή) des Menschen mit Gott, Frieden (εἰρήνη) zwischen Himmel und Erde [1].

1. Wenn der Mensch in Folge der Sünde dem Gerichte Gottes und der Verdammniß (Röm. 5, 15) verfallen war, so bedeutete das nicht etwa eine nur äußerliche Beziehung desselben zu Gott, wie sie zwischen dem menschlichen Richter und dem von ihm Verurtheilten besteht. Paulus führt uns viel tiefer ein in das Geheimniß der Sünde.

Der Mensch soll in seiner sittlichen Verfassung ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein. Das ist seine von Gott geordnete Bestimmung. Das ist „die Herrlichkeit Gottes" (Röm. 3, 23), die ihn vor aller irdischen Schöpfung auszeichnet. Sie ist Gottes Werk und Gnade im Menschen; die wirksame Offenbarung seiner besondern Liebe [2]. Sie ist aber auch wiederum des Menschen eigenes Werk, insoferne sie nur unter der Bedingung ihm innewohnen kann, daß er mit seinem Willen sich nicht wider Gott entscheidet; oder mit andern Worten, sie ist eine sittliche Lebensverbindung des Menschen mit Gott, gewirkt durch Gottes Gnade und den freien Willen des Menschen, und ihr Endziel ist das ewige Leben (Röm. 5, 21; 6, 23). Ihr Gegensatz ist der sittliche Zustand des Sünders. Dieser bedeutet Feindschaft mit Gott (Röm. 5, 10; 8, 7); der Sünder ist Gott entfremdet und feind (Kol. 1, 21; Eph. 4, 18); Gottes Mißfallen und Zorn ruft er wider sich auf (Röm. 8, 8; Eph. 2, 3); er ist, der Lebensverbindung mit Gott beraubt, geistig todt, und das Endziel seines Zustandes und seines Strebens ist die ewige Verdammung (Röm. 6, 21. 23).

Gleichwie nun Christus, indem er durch das Opfer seines Todes der göttlichen Gerechtigkeit eine Sühne darbot, die ihr der Mensch nicht zu leisten im Stande war, uns Befreiung von jener ewigen Strafe erwirkte, so hat er auch durch dasselbe Opfer dem gottentfremdeten Menschen den Zutritt wiederum eröffnet zu Gottes Huld und Gnade, zu der Herrlichkeit Gottes, die er durch die Sünde verlor [3].

[1] S. oben S. 60. 65.

Digitized by Google

[2] Den Ausdruck „wirksam" verstehen wir hier in dem Sinne, welchen Thomas v. Aq. mit den Worten erläutert: Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus (Summa theol. I. Q. 20. a. 2). Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem *communis*, secundum quam diligit omnia quae sunt (Sap. 11, 25); secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est *specialis*, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Ibid. II. 1. Q. 110. a. 1. Denselben Gedanken findet Thomas in dem (nicht ganz genau citirten) Ausspruche des hl. Augustinus wieder: Omnia diligit Deus quae fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas amplius, quae sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum. Vgl. *Aug.* In Joan. tract. 110. n. 6.

[3] Röm. 5, 10: „Denn wenn wir, als wir Feinde waren, versöhnt worden sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so viel mehr, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden in seinem Leben." Vgl. V. 11 und V. 2: „Durch welchen (Christus) wir auch vermittelst des Glaubens den Zutritt erhalten haben zu dieser Gnade, in welcher wir stehen." Eph. 2, 13: „Nun aber in Christo Jesu seid ihr, die ehemals Fernstehenden (die Heiden nämlich, deren Gottentfremdung im Vergleiche zu den unter der Hut der positiven Offenbarung stehenden Juden eine vollendetere war, wie der Apostel vorher [V. 12] entwickelt hat), nahe gekommen in dem Blute Christi. (14) Denn er ist unser Friede." Kol. 1, 21: „Und (es gefiel ihm,) daß er euch, die ihr ehedem entfremdet waret und feindlich von Gesinnung in den bösen Werken, (22) (nun aber seid ihr versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch seinen Tod), daß er euch darstelle heilig und unbefleckt und schuldlos vor ihm." Bisping, Erkl. des Br. an die Kol. S. 245: „Als das, worin die Versöhnung des Menschen mit Gott zu Stande kommt, nennt der Apostel ‚den Leib des Fleisches' Christi, d. i. seinen wahrhaft menschlichen, den Leiden und dem Tode unterworfenen Leib, und als die vermittelnde Ursache seinen Tod. Indem Christus seinen menschlichen Leib als Opfer für uns in den Tod hingab und sein Blut vergoß (V. 20), tilgte er in stellvertretender Genugthuung das, was uns von Gott trennte, die Sündenschuld, und erwarb uns, was uns mit Gott wieder vereinte, den heiligen Geist, der ein Geist der Liebe ist. Den ungewöhnlichen Ausdruck σῶμα τῆς σαρκός, den wir nur noch, aber in einem andern Sinne, unten 2, 11 finden, soll nach Einigen Paulus gebraucht haben im Gegensatze zu dem Doketismus, der Christo nur einen Scheinleib zuschrieb; Andere wollen darin eine Polemik gegen die übertriebene Engelverehrung in Kolossä finden, indem dort Viele ihre Versöhnung und ihr Heil nicht durch den Tod Christi, sondern durch Vermittlung rein geistiger Wesen zu erlangen hofften. Da wir von dem erst später deutlich hervortretenden Doketismus in Kolossä noch keine Spur finden, so ist die letzte Meinung die wahrscheinlichere."

2. Diese Versöhnung ist also nicht gleichbedeutend mit der Tilgung unserer Sündenschuld. Sie weist vielmehr ihrem Begriffe nach auf die Wiederherstellung der innern Lebensverbindung des Menschen mit Gott

Digitized by Google

hin, wie sie vor der Sünde bestand. Freilich ist dieser Hinweis zunächst nur ganz allgemein; an Stelle des Zornes soll Gnade und Friede Gottes dem Menschen zugewandt werden. Wie, und wodurch diese in ihm sich wirksam erweisen sollen, ist damit noch nicht näher bestimmt.

Auch diese Versöhnung kann ebenso wohl als ein Werk des Vaters, in dessen Liebe sie sich gründet (2 Kor. 5, 18. 19), wie auch als ein Werk Christi bezeichnet werden, der durch sein freiwilliges Opfer sie dem Menschen erwarb. Von ihm heißt es, er habe die Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen getödtet am Kreuze (Eph. 2, 16; vgl. m. Kol. 2, 14), durch das Opfer seines Blutes (Eph. 2, 13). Nachdem der Gerechtigkeit Gottes für die Sündenschuld Genugthuung geleistet worden, konnte die Liebe Gottes wiederum ungehindert dem Menschen sich zuwenden [1]. Die Versöhnung war nun möglich, wofern nur auch der Mensch selbst der Wirksamkeit der göttlichen Gnade sich erschloß.

Das von Christus vollbrachte Werk ist nämlich für den einzelnen Menschen zunächst nur wie „eine frohe Botschaft des Friedens und der Versöhnung mit Gott“ [2]; er tritt persönlich in den Stand der Freundschaft mit Gott zurück, indem er, vom göttlichen Geiste unterstützt (Eph. 2, 18), mittelst des Glaubens das in Christo angebotene Heil ergreift, und den Gnadenwirkungen Gottes sein Herz öffnet (Röm. 5, 2). Die Aufgabe des Apostolates besteht darin, dieses Versöhnungswerk fortdauernd zu vermitteln (2 Kor. 5, 18. 20).

[1] *Thom. Aq.* Comm. in Eph. 2, 16: Quia ergo Christus satisfecit sufficienter pro peccatis nostris, consequens fuit, ut soluto pretio fieret reconciliatio.

[2] Eph. 2, 17: „Und kommend verkündigte er Frieden (καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην) euch den ferne Seienden, und Frieden den nahe Seienden, (18) denn durch ihn haben wir Beide den Zutritt in Einem Geiste zum Vater.“ Vgl. Röm. 5, 2. — Zu ἐλθὼν εὐηγγ. vgl. man Apg. 26, 23. Es soll nicht bloß die mündliche Predigt Christi damit bezeichnet werden (Estius), noch auch die Predigt der Apostel (Thomas v. Aq.), sondern, wie das ganz allgemeine ἐλθών andeutet, das ganze fortdauernde Heilswerk Christi, welches mit seinem Erscheinen auf Erden seinen Anfang nahm.

3. Den Gedanken, daß durch das Sühnopfer Christi die Versöhnung des Menschen mit Gott begründet worden, kleidet der Apostel auch in die Form, daß er sagt, ein neuer, ewiger Bund Gottes mit der Menschheit sei durch dasselbe gestiftet worden. Die patriarchalisch-mosaische Heilsordnung bot die äußere Veranlassung zu dieser auch vom Heilande selbst ausgesprochenen Idee [1]. Paulus allein hat sie eingehender entwickelt.

Digitized by Google

So nennt er Christus „den Hirten der Schafe, den großen[2], kraft Blutes eines ewigen Bundes, von Gott heraufgeführt aus den Todten“[3].

Der von Christus gestiftete Bund wird ein neuer und ewiger genannt, zunächst im Gegensatze zu dem seiner Bestimmung gemäß bloß temporären, durch Moses vermittelten Bunde, den dieser mit Blut von Kälbern und Böcken weihte (Hebr. 9, 18 ff.; vgl. m. 1 Kor. 11, 25); sodann auch wegen seines Zweckes, die Güter der Gnade und der ewigen Seligkeit nämlich der erlösten Menschheit zuzutheilen (Hebr. 7, 18—22). Diese Güter konnte und wollte der sinaitische Bund, für sich allein betrachtet, nicht gewähren (V. 18. 19). Die ihm innewohnende Bestimmung und Wirksamkeit beschränkte sich vielmehr darauf, die Stiftung des neuen und in sich selbst wirksamen Gnadenbundes in Christo vorzubereiten und vorbildlich darzustellen. Darum heißt Christus im Gegensatze zu Moses „der Bürge und Mittler eines bessern Bundes“ (V. 22); eines bessern, „insofern als er auf Grund vorzüglicherer Verheißungen festgesetzt worden“ (Hebr. 8, 6)[4]. Das Schattenbild des alten Bundes mit seinem ganzen äußern Bestande soll und muß verschwinden vor dem durch Christus in Dasein und Wirksamkeit getretenen Urbilde. „Indem er sagt ‚einen neuen‘, hat er alt gemacht den ersten; das Veraltende aber und Alternde ist nahe dem Verschwinden“ (a. a. O. V. 13; vgl. m. V. 8); d. h. Gott hat schon durch den prophetischen Hinweis auf die dereinstige Stiftung eines neuen Bundes den durch Moses vermittelten Bund der Vergänglichkeit geweiht; seiner Idee nach und dem Plane Gottes gemäß ging er seitdem immer mehr dem gänzlichen Verschwinden entgegen[5]. — Die Vollendung des neuen Bundes und alle Vorzüge desselben vor dem alten Bunde haben ihren Grund in der Würde Dessen, der ihn gestiftet und mit seinem Blute besiegelt hat, — Christi, des Sohnes Gottes[6].

[1] Vgl. Matth. 26, 28; Marc. 14, 24; Luk. 22, 20.

[2] Vgl. 1 Petr. 5, 4: ὁ ἀρχιποιμήν.

[3] Hebr. 13, 20: Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν κτλ. Die Exegeten streiten darüber, ob ἐν αἵμ. διαθ. αἰων. mit ἀναγαγὼν oder mit τὸν ποιμ., oder endlich bloß mit τὸν μέγαν zu verbinden sei. Thomas v. Aquin hat die erste Verbindung angenommen und erklärt: Eduxit autem ipsum in sanguine testamenti aeterni, id est, in virtute sanguinis Christi, per quem confirmatur testamentum novum, in quo aeterna promittuntur ad differentiam veteris. Christus enim sanguinem suum dicit sanguinem *novi* testamenti, Apostolus autem dicit *aeterni*. Et ideo in consecratione sanguinis in forma ponitur

Digitized by Google

utrumque. Ipse vero Christus per passionem suam meruit sibi et nobis gloriam resurrectionis; ideo dicit, quod *eduxit Domin. n. J. Chr. de mortuis in sanguine testamenti aeterni.* Derſelben Anſicht folgen *Corn. a Lap.* Comm. in h. l., Bisping, Erkl. des Hebräerbr. S. 296, u. A. Vgl. hingegen Zill a. a. O. S. 700: „Was die Verbindung der Worte ἐν αἱμ. δ. αἰων. betrifft, ſo halte ich dafür, daß ſie nicht mit ἀναγ., ſondern mit τὸν ποιμ. τῶν πρ. τ. μέγ. zu geſchehen habe; denn die Auferweckung Chriſti kam nicht zu Stande in Kraft des Blutes eines ewigen Bundes; auch die Wortſtellung paßt hierfür nicht. Es iſt vielmehr angegeben, wodurch Chriſtus zum großen Hirten der Schafe geworden, nämlich dadurch, daß er durch ſeinen Opfertod einen ewigen Bund geſtiftet hat. Weil er ſein Leben gelaſſen für ſeine Schafe, darum iſt er der gute Hirte (Joh. 10, 11. 15)."

[4] Welches der Inhalt dieſer vorzüglicheren Verheißungen ſei, auf die ſich der Neue Bund bezieht, erklärt der Apoſtel V. 7—12. 18. 19. Es iſt eben die Verſöhnung des ſündigen Menſchen mit Gott. Vgl. Gal. 4, 21 ff.

[5] *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 8, 13: Novum non dicitur nisi in comparatione ad vetus; sed omne quod dicitur vetus, significatur quasi sit prope cessationem; ergo *dicendo novum veteravit prius,* id est, dedit intelligere, quod prius sit vetus. *Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.* Si ergo illud est vetus, abjiciendum est. Dicendo ergo novum designat cessationem veteris. *Leo M.* Serm. 68 (al. 66), 3: Offerebatur enim (in cruce) Deo pro salute mundi hostia singularis, et occisio Christi veri agni per tot saecula praedicata promissionis filios in libertatem fidei transferebat. Confirmabatur quoque testamentum novum, et Christi sanguine aeterni regni scribebantur haeredes. Ingrediebatur summus Pontifex Sancta sanctorum, et ad exorandum Deum immaculatus sacerdos per velum suae carnis intrabat. Denique adeo tunc a lege ad Evangelium, a synagoga ad Ecclesiam, a multis sacrificiis ad unam hostiam evidens est facta translatio, ut emittente spiritum Domino, velum illud mysticum, quod templi penetralia sanctumque secretum suo intercludebat objectu, a summo usque ad imum vi subita scinderetur: quoniam figuras veritas auferebat, et superflui erant nuntii sub praesentia nuntiati. „Seit der Neue Bund," ſagt Delitzſch treffend, „in dem Blute Jeſu Chriſti geſchloſſen worden iſt, hat der Alte nur noch ein Scheinbaſein im Wahne Israels, in Wirklichkeit gehört er der abgelaufenen Heilsgeſchichte an und iſt geſtorben und begraben. — Zur Zeit unſeres Verfaſſers aber war dieſes Werden des Neuen und dieſes Entwerden des Alten längſt zum Schluſſe gekommen. Der Alte Bund war geſtorben und der Neue entſtanden. Jener lag in aller Herrlichkeit des fortbeſtehenden, aber nur wenige Jahre noch fortbeſtehenden Tempeldienſtes wie auf dem Paradebett, dieſer führte in aller Niedrigkeit der Gemeinde Chriſti ein aufwärts weiſendes himmliſches Leben." Comm. z. Br. an die Hebr. S. 346—350. Vgl. Jerem. 31, 31 ff.

[6] Vgl. unten S. 139 ff.

§ 27.

Die Erlöſung und Heiligung. Das Mittleramt Chriſti.

Die Kraft des Opfertodes Chriſti zur Verſöhnung des Menſchen mit Gott, die Bedeutung desſelben als des neuen und ewiggültig

Digitized by Google

Bundesopfers beruht darauf, daß Christus durch eben dieses Opfer Erlösung und Heiligung für alle Menschen erwarb, sie Gott zum Eigenthum erkaufte [1].

[1] Apg. 20, 28: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem eigenen Blute sich erworben hat." 1 Kor. 6, 19: „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist, den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euch selbst gehört? (20) Denn ihr seid um theuern Preis erkauft." Vgl. 7, 23; Eph. 1, 14; Gal. 4, 4: „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus einem Weibe, unterthänig dem Gesetze, (5) damit er die, welche unter dem Gesetze standen, erlösete, damit wir an Kindesstatt angenommen würden." Windischmann a. a. O. S. 98: „γενόμενον ὑπὸ νόμον, durch die freiwillige Uebernahme des Gesetzes, welches er dadurch erfüllen (Matth. 5, 17) und seinen Fluch in Segen verwandeln wollte. Wir haben nicht bloß an eine äußerliche Observanz des Gesetzes zu denken, sondern an die freie innerliche Unterwerfung Christi unter dasselbe durch den Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes. Menschensohn wird der Heiland, damit Alle Söhne Gottes werden; dem Gesetze unterthan wird er, um durch die Befreiung der Juden vom Gesetze sie mit den Heiden zu dem einen mystischen Sohne Gottes zu verbinden; vgl. Röm. 15, 8. Darum entspricht das erste ἵνα dem γεν. ὑπὸ νόμον, das zweite dem γεν. ἐκ γυν.; die Inversion der Satzglieder aber findet Statt, weil der finale Zweck nur durch vorhergehende Erfüllung des Mittelzweckes erreicht werden konnte. Daher auch wiederum der Uebergang in die erste Person ἀπολάβ., welche Juden und Heiden zusammenfaßt." Ideo voluit isto tempore fieri subjectus (legi), ut haeredes fierent magni et liberi. *Thom. Aq.* Comm. in h. l.

1. Christus erwarb uns Befreiung von der dreifachen Knechtschaft, welche die Sünde über den Menschen gebracht hatte: von der Uebermacht der Sünde und unordentlichen Begierlichkeit in uns (Röm. 7, 24. 25; 8, 3; Hebr. 9, 26), von der Herrschaft des Teufels, und vom ewigen Tode des Leibes und der Seele [1]. Diese Befreiung aber wird uns zu Theil in Kraft der Heiligung, d. i. der Gnade der Gerechtigkeit und eines heiligen, gottverbundenen Lebens, welche gleichfalls eine Frucht des Kreuzesopfers Christi ist.

Das ist wiederum einer der wesentlichen Unterschiede des einen Opfers Christi und der vielen Opfer des alttestamentlichen Cultes. Diese besaßen nicht die Kraft, die Sünde im Menschen zu zerstören, die von Sünden befleckte Seele zu reinigen und zu heiligen, sie durch eine wirkliche (übernatürliche) Lebensverbindung mit Gott ihrer höchsten Vollendung entgegenzuführen. Wie hätte auch „das Blut von Stieren und Böcken" solche Bedeutung haben können (Hebr. 10, 4)? Auch weist schon die häufige, durch das Gesetz selbst verordnete Wiederholung jener fleischlichen Opfer unzweideutig darauf hin, daß sie weder geeignet noch

Digitized by Google

bestimmt waren, dem Menschen die Güter des Heiles zu erwirken, Erlösung und Reinigung von Sünden und himmlische Seligkeit. Sie sollten vielmehr nur „ein Gedächtniß der Sünden" (a. a. O. V. 3) für die Opfernden sein, wodurch die Sehnsucht nach einem vollkommenern Opfer geweckt würde; ihre eigene Wirksamkeit beschränkte sich auf eine äußerliche, legale Sühne und Reinigung; in dieser aber wurde die innerliche, die Sünde zerstörende Reinigung und Heiligung, die Frucht des zukünftigen Bundesopfers, versinnbildet. So waren die Opfer des alten Gesetzes wie Schattenbilder der zukünftigen Güter; das Urbild und die Quelle dieser Güter ist das eine Opfer Christi[2]. „Christus ward einmal geopfert, heißt es im Hebräerbriefe (9, 28), um vieler Menschen Sünden hinwegzunehmen." „Mit seinem eigenen Blute ist er ein für allemal in's Heiligthum (des Himmels) eingegangen, und hat eine ewige Erlösung erwirkt" (V. 12). Zerstörung der Sünde (V. 26) und eine ewige Heiligung und Vollendung der Erlösten (10, 10—14), das sind die Früchte dieses einmaligen Opfers des Neuen Bundes.

So ist uns „Christus von Gott geworden zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung" (1 Kor. 1, 30). Durch die von ihm erworbene Gabe der Gerechtigkeit und Heiligkeit wird in überschwänglichem Maße der Schaden aufgewogen, den die Sünde des ersten Adam uns zugefügt. Sie befreit uns nicht bloß von dem von Adam überkommenen Sündentode, sondern heilt auch das durch unser eigenes Verschulden uns anhaftende Sündenelend[3], und zwar so, daß es uns verliehen wird, eine neue Schöpfung Gottes zu werden (Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; 2 Kor. 5, 17; Röm. 6, 4), heilig und tadellos vor Gott zu wandeln (Eph. 1, 4), fruchtbar an guten Werken (Gal. 6, 22 ff.; Eph. a. a. O.; Röm. 7, 4—6; Hebr. 9, 14), in innigster Lebensverbindung mit Gott und Christo durch die Liebe im heiligen Geiste (Röm. 5, 5; 8, 9. 38. 39; Gal. 2, 20 u. s. f.).

[1] Vgl. oben S. 64 ff.

[2] Hebr. 10, 1: „Denn weil das Gesetz (nur) einen Schatten der zukünftigen Güter, nicht das Bild (die Darstellung) der Dinge selbst enthält, so kann es alljährlich durch dieselben Opfer, welche man stetiglich darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden (Opfernden) vollenden. (2) Denn würden sie sonst nicht aufgehört haben, dargebracht zu werden, weil kein Sündenbewußtsein mehr hätten die Opfernden, einmal gereinigt? (3) Aber es geschieht in ihnen ein alljährliches Sündengedächtniß. (4) Denn es ist unmöglich, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme" (ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας). Vgl. 9, 1—10. V. 11: „Christus aber, erschienen als Hoherpriester der zukünftigen Güter, ist durch das größere und vollkommenere Zelt, das nicht von Menschenhänden gemacht, d. h. nicht dieser Schöpfung

Digitized by Google

angehörig ist, (12) auch nicht durch Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut eingegangen ein für allemal in's Heiligthum, und hat eine ewige Erlösung gefunden (erwirkt). (13) Denn wenn das Blut von Stieren und Böcken und Kuhasche, besprengend die Verunreinigten, heiligt zu fleischlicher Reinigkeit (ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα), (14) um wieviel mehr wird das Blut Christi, welcher im ewigen (Gottes-) Geiste sich selbst makellos Gott zum Opfer dargebracht hat, euer Gewissen reinigen von todten Werken, daß ihr dienet dem lebendigen Gotte!" V. 22: „Mit Blut wird ja fast Alles gereinigt nach dem Gesetze, und ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung. (23) Es mußten also die Vorbilder der himmlischen Dinge durch dergleichen gereinigt werden; das Himmlische selbst aber durch vorzüglichere Opfer als jene." Vgl. 13, 12; Röm. 5, 15—21.

[3] Röm. 5, 15: „Aber nicht wie mit der Sünde, verhält es sich auch mit der Gnade. Denn wenn durch den Fall des Einen die Vielen gestorben sind, so ist um soviel mehr die Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des einen Menschen Jesu Christi den Vielen überreichlich zu Theil geworden. (16) Und nicht wie das durch den Einen, der gesündigt hat, (Bewirkte) ist die Gabe. Denn der Urtheilsspruch auf Grund einer Sünde führte zur Verdammniß, die Gnade aber (führt) aus vielen Sünden heraus zur Rechtfertigung." *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. 10: „Nicht nur soviel, als wir zur Tilgung der Sünde bedurften, empfingen wir jetzt durch die Gnade, sondern viel mehr. Denn wir wurden ja von der Strafe befreit, und von aller Bosheit, und erlangten die Wiedergeburt und standen wieder auf zum Leben, nachdem der alte Mensch in uns begraben war; und wir wurden erlöst und geheiligt, und an Kindesstatt angenommen, und gerechtfertigt; wir wurden Brüder des Eingebornen, seine Miterben, ein Leib und ein Fleisch mit ihm, und mit ihm vereinigt, wie der Leib mit dem Haupte." *Leo M.* Serm. 64 (al. 61), 3: Effusio enim pro injustis sanguinis justi tam potens fuit ad privilegium, tam dives ad pretium, ut si universitas captivorum in Redemtorem suum crederet, nullum tyrannica vincula retinerent . . . Et cum sub peccati praejudicio nati potestatem acceperint ad justitiam renascendi, validius donum factum est libertatis, quam debitum servitutis. Serm. 73 (al. 71), 3: Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit.

2. An die Stelle der Herrschaft der Sünde und des Fleisches tritt also bei denjenigen, welche dieser Gabe der Heiligung theilhaftig geworden sind, eine Herrschaft der Gnade Gottes [1], deren Frucht hinwieder, sofern der Mensch in der Dienstbarkeit derselben mit seinem freien Willen beharrt, (fortschreitende) „Heiligung des Lebens" und Kindschaft Gottes ist (Röm. 6, 17—23).

Auch in diesem Sinne, und nicht bloß durch Tilgung der Sündenschuld, hat uns Christus aus der Gewalt der Sünde und der Geister der Finsterniß erlöst (s. oben S. 67 ff.). In seiner Gnade ist uns die Möglichkeit des Sieges über ihre Anfechtungen verliehen [2]. Denselben Gedanken spricht der Apostel auch in dem Satze aus, Gott habe durch die Hingabe seines Sohnes „die Sünde (d. i. die sündhafte Begierlichkeit)

Digitized by Google

im Fleische verdammt“ [3], zu dem Zwecke, „damit die gerechten Forderungen (τὸ δικαίωμα) des Gesetzes in uns erfüllt würden, indem wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste“ [4].

Wie aber „der Sünde Sold der Tod ist, so ist die Gnade Gottes ewiges Leben in Christo Jesu, unserm Herrn“ (Röm. 6, 23); das ist das volle Erbe der Erlösung, welches uns Christus durch seinen Opfertod bereitet hat. „Vollendet [5] ist er Allen, die ihm gehorchen, Urheber eines ewigen Heiles geworden“ (Hebr. 5, 9) [6]. Und dieses Heil umfaßt nicht bloß die Befreiung von dem ewigen Tode der Seele, sondern auch die Auferweckung von dem Tode des Leibes, sowie die Verklärung und Beseligung unserer ganzen menschlichen Natur. „Wenn wir mit Christus gestorben sind (der Sünde), so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden“ (Röm. 6, 8). Derjenige, welcher Christus von den Todten auferweckt hat, wird auch unsere sterblichen Leiber zum Leben erwecken, wegen seines in uns wohnenden Geistes (Röm. 8, 11) [7]; ja selbst die bewußtlose Natur wird am Ende der Zeiten Theil nehmen an der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 18—23). Diese Erlösung aus den Knechtschaftsbanden der Sünde und ihres Verderbnisses hatte der Apostel vor Augen, als er in jubelndem Dankesrufe Gott lobpries für den Sieg, „den er uns durch unsern Herrn Jesus verlieh“ (1 Kor. 15, 57).

[1] Röm. 5, 20: „Als die Sünde sich mehrte, wurde die Gnade noch viel reichlicher; (21) damit, wie die Sünde herrschte im Tode, so auch die Gnade herrschte durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ Vgl. V. 17; 8, 1—4.

[2] Röm. 8, 2: „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes.“ *Aug.* C. duas ep. Pel. I, 10. 21: Lex enim spiritus vitae in Christo Jesu liberavit te a lege peccati et mortis: ne scilicet consensionem tuam concupiscentia sibi vindicet carnis. Vgl. Röm. 6, 11—14; 8, 38. 39; Eph. 6, 11 ff. und oben S. 66 f.

[3] Röm. 8, 3. *Thom. Aq.* Comm. in h. l.: Damnavit peccatum in carne, id est, debilitavit fomitem peccati in carne nostra. Vgl. Röm. 6, 6.

[4] Röm. 8, 4; vgl. 1 Kor. 15, 57. 58; Tit. 2, 14: „Welcher (Christus) sich selbst für uns dahingegeben hat, damit er uns loskaufte von jeglicher Ungerechtigkeit und sich reinigte ein eigenthümliches Volk, eifrig in guten Werken.“

[5] Τελειωθείς, ἐγένετο κτλ., d. h. nachdem er das Opfer seines Gehorsams und seiner Erniedrigung, und darin sein irdisches Mittleramt bis zur Vollendung im Kreuzestode geführt hatte; vgl. V. 8; Phil. 2, 8. Oder es ist zu erklären: Nachdem er durch seine Todesleiden hindurch und auf Grund derselben in die himmlische Verklärung eingegangen ist; vgl. V. 10; 2, 10. *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 5, 9: Ostendit fructum passionis; qui fuit duplex. Unus in Christo, alius in membris ejus. In Christo fructus fuit glorificatio. Et ideo dicit: *Et*

Digitized by Google

consummatus. Nam ab instanti conceptionis suae fuit consummatus seu perfectus, quantum ad beatitudinem animae, in quantum ferebatur in (intuebatur) Deum: sed tamen habuit passibilitatem naturae. Sed post passionem habuit impassibilitatem. Et ideo quia secundum hoc ex toto perfectus est, convenit sibi alios perficere ... Quia enim per meritum obedientiae pervenit ad istam consummationem ... factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis, non temporalis, sed aeternae. Vgl. u. § 32. Zill a. a. O. S. 230.

[6] Röm. 6, 23: „Jetzt aber, befreit von der Sünde und Gott dienstbar geworden, habt ihr als eure Frucht die Heiligung, als das Ende aber das ewige Leben."

[7] Vgl. Phil. 3, 20. 21.

3. Fassen wir nun noch einmal alle bisher entwickelten Momente des Heilswerkes Christi in's Auge, so erhellt die tiefe Bedeutung des Namens μεσίτης, „Mittler zwischen Gott und den Menschen" [1], welchen Paulus Christo beilegt (vgl. Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24). Sünde und Sündenschuld bildeten die Scheidewand, welche den Menschen von Gott trennte; sie waren der Grund der „Feindschaft". Durch sein Sühnopfer am Kreuze löschte Christus den Schuldbrief aus, der wider uns zeugte (Kol. 2, 14); stellvertretend leistete er Gott die Genugthuung, die wir nicht zu leisten im Stande waren, und ermöglichte so unsere Versöhnung mit Gott; er begründete sie, indem er uns die Gnade der Rechtfertigung und Heiligung erwarb, wodurch wir von der Sünde innerlich gereinigt und zu einem heiligen, dem Gesetze Gottes entsprechenden Leben befähigt werden [2]. Diese hienieden beginnende Lebensverbindung mit Gott soll sich fortsetzen und ihre höchste und allseitige Vollendung erhalten in der ewigen Anschauung Gottes (1 Kor. 13, 12), in der Verklärung und Beseligung unseres ganzen Wesens. Alles dieses ist das Werk des Einen Mittlers Christus. Denn er hat in der That nicht nur alle Schätze der Gnade uns erworben, wodurch wir mit Gott versöhnt und vereinigt werden, sondern er selbst ist auch von Gott als Herr und Spender dieser Schätze eingesetzt [3]; er selbst bildet sich mit den Gnadenkräften, über die er verfügt, seinen mystischen Leib, die Kirche, die Gemeinde der Erlösten; „er nährt und pflegt sie wie sein eigenes Fleisch" [4]. Sein Mittleramt ist ein bis zum Ende der Zeiten fortdauerndes; es umfaßt demnach alle Zeiten und alle Geschlechter. Denn auch bevor er im Fleische erschien, war „Christus der geistige Fels", dem für die Gläubigen in Israel die Quellen der Gnaden und des Heiles entströmten [5]. So ist Christus das vollkommenste Gegenbild des ersten Adam (Röm. 5, 14), da er mit den Segnungen seines Mittleramtes

Digitized by Google

ebenso dem ganzen Geschlechte zu Hülfe kam, wie jener das Verderben der Sünde seiner ganzen Nachkommenschaft vermittelte.

Diese Beziehung Christi zum menschlichen Geschlechte und somit auch die ganze Bedeutung seines Mittleramtes haben ihren tiefsten Grund in dem Geheimnisse seiner eigenen gottmenschlichen Persönlichkeit.

[1] 1 Tim. 2, 5: „Denn Ein Gott ist, Ein Mittler auch zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus." Mack, Comm. über die Pastoralbr. S. 238: „Aus Hiob 9, 33 (n. d. alex. Uebers.) sehen wir, daß μεσίτης mit dem Genitiv der Personen construirt werde, zwischen welchen Jemand ein Mittler ist; endlich aus Gal. 3, 19. 20; Hiob a. a. O. und Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24 ergibt sich, daß μεσίτης nicht bloß die neutrale Bedeutung habe: zwischen zwei Theilen in der Mitte stehend, sondern auch die transitive: Vermittler, zwei Theile mit einander verbindend, entweder überhaupt, oder in einer bestimmten Beziehung. In welchem Sinne nun Paulus Jesum Christum den Mittler zwischen Gott und den Menschen nenne, ist aus dem Zusammenhange a. u. St. und aus dem ganzen Lehrbegriffe des Apostels zu entnehmen." — Die Bedeutung des Ausdruckes im Zusammenhange der angeführten Stelle, in welcher Paulus zum Gebete für alle Menschen auffordert, erläutert Mack treffend in folgender Weise: „Es leuchtet ein, welche mächtige Antriebe in der Anschauung der Mittler-Persönlichkeit, des Mittler-Werkes und Mittler-Amtes Jesu Christi zu einer Gesinnung liegen, die da betet für Alle. Alle Demuth und Liebe, alle Dankbarkeit gegen Gott und Milde gegen Andere, welche die Erwägung und das Innewerden des Heiles in Jesu Christo hervorruft (Tit. 3, 2—7), regt auch der Gedanke an Jesus Christus den Mittler an. Und dann heißt Jesus Christus in unserer Stelle mit Nachdruck: Mensch. Er stammt dem Fleische nach von Adam (Luk. 3, 38); gehört sonach der ganzen Menschheit an, nicht bloß den Gläubigen, und hat auch so diese allen Menschen näher gebracht. Und er hat sich für Alle als Lösepreis dahingegeben; ihre Erlösung ist daher schon begonnen, sie stehen dem Heile näher als vordem, sind auch insofern den Christen verwandt, und dem Gebete dieser anempfohlen!" A. a. O. S. 240.

[2] Kol. a. a. O.; Eph. 2, 14—16; Röm. 3, 31; 6, 14 ff.; 8, 4.

[3] Eph. 4, 7 ff.

[4] Eph. 6, 29. 30; 1 Kor. 1, 30. 31; 12, 12 ff. S. u. § 32.

[5] 1 Kor. 10, 1: „Denn ich will nicht, daß es euch unbekannt sei, meine Brüder, daß unsere Väter alle unter der Wolke waren, und alle durch das Meer hindurchgingen, ... (3) und alle dieselbe geistige Speise genossen, (4) und alle denselben geistigen Trank tranken (sie tranken nämlich aus einem geistigen nachfolgenden Felsen; der Fels aber war Christus); (5) jedoch an der Mehrzahl derselben hatte Gott kein Wohlgefallen; denn sie wurden niedergeworfen in der Wüste." *Est.* Comm. in h. l.: Spiritualem vocat Apostolus escam illam et potum, id est, manna et aquam de petra, vel quia non humana opera, sed praeter naturam divino miraculo suppeditabatur utrumque, quemadmodum multi exponunt; vel potius, uti docet Lyranus, propter significationem spiritualem seu mysticam. Erant enim illa spiritualia, non in se, sed in rebus significatis, quarum erant figurae; sicut et alia multa, quae in illo populo vel exhibebantur vel gerebantur in typum futurorum ... Bibebant de petra (ἐκ πέτρας) *fundente aquas;* quomodo bibere quis dicitur e dolio, ex quo vinum depro-

Digitized by Google

mitur. Haec autem petra comitata dicitur Israëlitas, eo quod aquae, quas petra copiosissime fundebat, pro commoditate populi in rivos divisae, longo spatio profluerent, donec veniretur ad locum, ubi esset aquarum copia (Ps. 77, 15; 104, 41) ... Christus erat illa petra, id est, Christus erat res per illam petram spiritualiter ac mystice significata ... Christus enim ut petra firmissima totam sustinet ecclesiam; idemque percussus et occisus a Judaeis, quorum figuram Moses gerebat, exundavit aquas uberrimas gratiarum, quibus salubriter reficimur in hujus vitae deserto, quicunque tendimus ad terram promissionis spiritualem seu mysticam, id est, patriam coelestem. Jam vero sicut petram Apostolus Christum dixit, ita dicere potuit nubem et mare esse baptismum, et manna esse corpus Domini, et aquam de petra sanguinem; scilicet per significationem. Verum haec insinuare quam exprimere maluit, interpretibus enucleanda relinquens.

Zweites Kapitel.

Die Person des Erlösers.

Erster Abschnitt.

Die zwei Naturen in Christo.

§ 28.

Uebersicht.

1. Wenn wir uns die hervorragende Stellung vergegenwärtigen, welche die Lehre von der allgemeinen Heilsbedürftigkeit der Menschen und ferner das so eingehend und vielseitig erörterte universale Heilswerk Christi im Systeme der pauliniſchen Theologie behaupten, so erklärt es sich, daß auch die Lehre von der Person des Erlösers bei Paulus in so entwickelter Gestalt erscheint, wie wir sie, mit Ausnahme des hl. Johannes, bei keinem der apostolischen Schriftsteller finden.

Es erklärt sich aber auch zugleich der eigenthümliche Charakter der pauliniſchen Christologie. Sie tritt nicht in den Vordergrund des Lehrsystems wie bei Johannes; sie lehnt sich überall an die anthropologische und soteriologische Lieblingslehre des Apostels an, bald um dieselbe zu erläutern [1], bald auch in apologetischer und polemischer Absicht [2]. Ferner beruht es hierauf, daß der Blick des Apostels dort, wo er die Person des Erlösers in Betracht zieht (wieder im Unterschiede von Johannes), überall auf den Gottmenschen Christus gerichtet ist, welcher das universale Heilswerk vollbracht hat. Eine abstracte Logoslehre, wie sie im Prologe des johanneischen Evangeliums vorliegt, findet sich bei Paulus

Digitized by Google

nicht. In dem einen historischen Christus lehrt er uns vielmehr eine göttliche und eine menschliche Seite (Natur), eine ewige, vorweltliche, und eine zeitlich gewordene Daseinsweise kennen; ohne irgendwelche Unterscheidung des Subjectes legt er demselben göttliche und menschliche Prädicate bei: so das Mysterium der hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen andeutend.

Endlich unterscheidet Paulus an dem im Fleische erschienenen Erlöser einen Stand der Erniedrigung und einen Stand der Erhöhung, und legt beiden Ständen eine besondere Beziehung zum Heilswerke bei, gleichwie er auch die Gottheit Christi und sein vorweltliches Dasein in ihrem Verhältniß zur geschaffenen Welt betrachtet [3].

[1] So z. B. in den Briefen an die Röm., Kor., Gal.

[2] Br. an die Eph., Kol. und Hebr.

[3] Bei diesem Thatbestande glaubten wir den objectiven Charakter des paulinischen Lehrsystems treuer wiederzugeben, indem wir die Lehre von der Person des Erlösers der Darstellung des Erlösungswerkes nachfolgen ließen.

2. Die Christologie hat mehr als alle andern apostolischen Lehren der Kritik des modernen Rationalismus zum Vorwurfe ihrer Hypotheſen und Combinationen dienen müssen. Man hat insbesondere bezüglich der paulinischen Christologie behauptet, daß sich eine allmälige Entwicklung und Ausbildung derselben in den Briefen des Apostels darstelle [1]; die Christologie der größern pauliniſchen Briefe (Röm., Kor., Gal.) soll ferner von der in den kleineren Briefen (Eph., Kol., Phil.) vorgetragenen so wesentlich verschieden sein, daß aus diesem Widerspruche allein die Unächtheit der letztern sich hinlänglich erweisen lasse [2]. Dogmatik und Exegese [3] müssen gleicherweise solche Behauptungen für unberechtigt und unerwiesen erklären. Die Hauptpunkte der Christologie, darunter auch die Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Natur in dem einen Christus, finden sich in den ältern wie in den jüngern pauliniſchen Briefen vorgetragen. Einen bloß formellen Unterschied kann und muß man allerdings zugeben in dem Sinne, daß in einzelnen der spätern Briefe dem christologischen Dogma eine eingehendere Erörterung gewidmet ist als in den großen Lehrschreiben des Apostels an die Römer, Galater und Korinthier. Nehmen wir nun aber noch hinzu, daß der Apostel durch äußere Umstände, durch die Gegensätze, die er zu bekämpfen hatte, veranlaßt wurde, in den zuerst genannten Briefen die Lehre von der göttlichen Natur und Würde Christi und ihrer Beziehung zur Welt (Kolosserbr.) oder zum Erlösungswerke (Hebräerbr.), oder die Lehre von

Digitized by Google

dem Verhältnisse des verherrlichten Erlösers zur Gemeinde der Erlösten, der Kirche (Epheserbr.)[4], mehr in den Vordergrund zu stellen, so erscheint die Annahme einer allmäligen Entwicklung dieses Lehrstückes im Geiste des Apostels selbst[5] um so mehr als eine willkürliche Hypothese. Wir werden darum auch bei der Darstellung der paulinischen Christologie die chronologische Reihenfolge der Briefe unberücksichtigt lassen dürfen.

[1] (Köstlin), Lehrbegriff des Evangeliums und der Br. Johannes. S. 289 f. 303 ff. 352 ff. Meßner a. a. O. S. 229 ff. Vgl. dagegen Usteri a. a. O. S. 7 ff.

[2] Baur a. a. O. S. 417 ff. Vgl. dagegen *(Raebiger)*, De Christologia Paulina contra Baurium Comment. Vratisl. 1852. Lutterbeck a. a. O. II, 189 ff. 204 ff. Kuhn, Dogmatik. II, 69 ff.

[3] Protestantischerseits sprachen sich gegen die Baur'sche Hypothese auf's entschiedenste aus u. A. Räbiger a. a. O. S. 92: Ex accurata singulorum locorum interpretatione apparet, Baurianam de christologia Paulina sententiam solidis non niti fundamentis, imo potius septem illas epistolas priores (ad Gal., Rom., I. et II. ad Cor., ad Coloss., Eph., Phil.) de Christi natura divina ac praeexistentia unam eandemque continere doctrinam, atque etiam epistolas ad Thess. in iis, quae de parusia Christi habent, cum reliquis Pauli concordare epistolis. Quem consensum equidem tantum esse mihi persuasum habeo, ut ne iis quidem assentiri possim, qui quamquam de authentia Paulinarum epistolarum non dubitant, inter singulas tamen in illis doctrinae partibus haud exiguam esse discrepantiam judicant. Schmid a. a. O. II, 301: „Eine und dieselbe Grundanschauung geht durch alle Briefe von den älteren zu den jüngeren durch: Christus ist ein präexistentes, göttliches Princip, welches in das irdisch-menschliche Leben hineingetreten ist."

[4] Die dogmatische Exposition des Philipperbriefes 2, 6—11 ist bekanntlich nur durch die vorangehende Paränese veranlaßt. Hortatur apostolus ad virtutem humilitatis *exemplo Christi*. *Thom. Aq.* Comm. in h. l.

[5] Meßner a. a. O. Köstlin a. a. O.

§ 29.

Die Gottheit Christi.

1. Die Erhabenheit der Offenbarung in Christo über alle frühern Offenbarungen Gottes, und die absolute Vollkommenheit des von ihm gestifteten Neuen Bundes, seines Opfers und Priesterthums, haben ihren Grund darin, daß Christus der Sohn Gottes war[1]. Mit diesem Ausdruck will der Apostel nicht etwa nur eine moralische Würde oder ein äußerliches und in der Zeit gewordenes, sondern ein ewiges, immanentes Verhältniß Christi zu Gott dem Vater bezeichnen.

[1] Hebr. 1, 1 ff.; 2, 5 ff.; 5, 5 ff.; Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Eph. 4, 13; Kol. 1, 12 ff.; 2, 9 ff. u. a. St.

Digitized by Google

a) Christus ist als Sohn Gottes eine „Ausstrahlung der Herrlichkeit und ein Ebenbild des (göttlichen) Wesens" des Vaters [1], „ein Bild des unsichtbaren Gottes" [2]. Dieß ist nicht in dem Sinne zu verstehen, in welchem auch die geschaffene Welt ein Abbild und ein Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten genannt wird (Röm. 1, 19 ff.; 1 Kor. 1, 21; 13, 12); der Sohn ist vielmehr ein wesensgleiches Bild Gottes des Vaters. Bevor er in Menschenähnlichkeit auf Erden erschien, nahm er Theil an „der Daseinsweise oder Gestalt Gottes" (μορφὴ θεοῦ, Phil. 2, 6; vgl. m. Gal. 4, 4), so daß er Gott gleich war (Phil. a. a. O.; vgl. u. § 30, 1), nicht bloß ähnlich, wie die Geschöpfe. „In Christo wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" [3], d. h. das göttliche Wesen selbst (nicht etwa bloß die Fülle der Gnaden Gottes) ist in ihm gegenwärtig in der Form und auf Grund der Menschwerdung (der Unio hypostatica) [4].

[1] Hebr. 1, 1: „Nachdem Gott vormals vielgetheilt und vielartig zu den Vätern geredet in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet in dem Sohne, (2) den er eingesetzt zum Erben aller Dinge, durch den er auch die Zeiten (Welten) gemacht hat; (3) welcher, eine Ausstrahlung seiend seiner (Gottes) Herrlichkeit und ein Bild seines Wesens (ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), und Alles tragend mit dem Worte seiner Kraft, nachdem er Reinigung von den Sünden gewirkt, sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat." Vgl. Weish. 7, 26. Die kirchliche Auslegung hat ausnahmslos das Geheimniß der Consubstanzialität Christi, des Sohnes Gottes, mit dem Vater in dieser Stelle gefunden. Vgl. die Comm. von Estius, Klee, Lomb, Zill u. A. Zill a. a. O. S. 17: „Der Sohn wird zuerst ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ) genannt = Ausglanz der Herrlichkeit (Gottes). Die kirchliche Tradition hat in diesen Worten das Mysterium der Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater gefunden. Schon Chrysostomus beweist aus dieser Stelle den Arianern die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters. Der beste Commentar zu dieser Stelle sind die Worte des Symbolums φῶς ἐκ φωτός ... Seiner Form nach ist ἀπαύγασμα das durch das ἀπαυγάζειν Bewirkte; denn diese Form involvirt einen passiven Begriff. Sprachlich bezeichnet dieses Wort das Resultat des Ausstrahlens, das durch das Ausstrahlen bewirkte Bild, nicht aber den Abglanz, den ein bestrahlter Gegenstand zurückwirft ... Es ist sonach die Consubstanzialität und Coexistenz des Ausgestrahlten mit dem Ausstrahlenden ausgesprochen. Auf den Sohn übertragen gestaltet sich der Gedanke so: Das Wesen des Sohnes hat seinen Quell im Wesen Gottes, hat also einen ewigen Grund, der ewig wirkend ist. Der Sohn hat ferner eine selbständige Existenz, wie auch das ἀπαύγασμα etwas Selbständiges, d. h. für sich Bestehendes ist. Das Wesen des Sohnes ist also dem Wesen des Vaters gleich; denn die Wesensherrlichkeit des Vaters ist auch die Wesensherrlichkeit des Sohnes ... Der Sohn ist ferner χαρακτὴρ τῆς ὑποστ. αὐτοῦ. Dieses zweite Prädicat bezeichnet wesentlich dasselbe wie das erste, nur von einem andern Gesichtspunkte aus, indem das erste Prädicat durch eine andere Analogie näher bestimmt wird. Während nämlich δόξα das Wesen Gottes in Ansehung seiner Offenbarungsherrlichkeit aus-

Digitized by Google

drückt, bezeichnet ὑποστάσις das Wesen Gottes an sich, in seiner inneren Bestimmtheit. Χαρακτὴρ τῆς ὑποστ. αὐτοῦ ist die Wesensausgestaltung des Vaters im Sohne; es wird damit gesagt, daß im Sohne die göttliche Substanz ein eigenthümliches, ihn zum Sohne stempelndes und ihn persönlich vom Vater unterscheidendes Gepräge erhalten hat." Kurz und treffend bemerkt der hl. Thomas (Comm. in Hebr. 1, 3): Per ista ergo tria, ostendit tria de Christo. Per hoc enim quod est splendor, ostendit ejus coaeternitatem cum Patre. In creaturis enim splendor est coaevus, sed ille est coaeternus. Et hoc est contra Arium. Sed cum dicit: Imago substantiae, ostendit ejus consubstantialitatem. Quia enim splendor non est ejusdem naturae cum resplendente, ne forte aliquis credat, quod non sit similis in natura, dicit quod est imago vel figura substantiae. Sed quia Filius etsi sit ejusdem naturae cum Patre, si tamen sit infirmus, deficit a virtute Patris, ideo subdit: Portans omnia verbo virtutis suae. Apostolus ergo in his tribus commendat Christum a tribus, scil. a coaeternitate, a consubstantialitate, et ab aequalitate potestatis.

[2] 2 Kor. 4, 4: ὅς (Χριστός) ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Kol. 1, 15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀοράτου. — *Est.* Comm. in h. l.: Consequenter ab excellentia personae redimentis beneficium redemtionis commendat, ostendens, quis et quantus sit Christus. Vocat eum ***imaginem Dei invisibilis*** . . . non quod in divina natura sit inferior Patre, sicut depicta hominis imago aliquid minus est ipso homine, et sicut homo, qui est imago Dei, longe minor est Deo (quemadmodum perverse locum hunc intellexerunt Ariani): sed de imagine loquitur omnino perfecta et absoluta. Est igitur Filius imago Dei, quia perfectissima Dei similitudo est, ab eo expressa per generationem, qua ex illo natus est. Ex quo certe consequens est ipsum quoque Deum esse; neque enim perfecta Dei similitudo, seu repraesentatio potest esse in eo, quod non habet eandem cum Deo naturam . . . Deum vocat ***invisibilem,*** vel, ut ait s. Thomas, quod ad videndam ejus essentiam nullus intellectus creatus naturaliter attingere possit: vel quod invisibilis sit hominibus in hac vita. Quam rationem velle videtur Paulus, de eo dicens: *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest,* 1 Tim. 6, 16. Adjecit autem hoc epithetum, quo insinuaret ad Deum videndum non aliam nobis patere viam, quam per Christum, qui Dei imago est. Vgl. *Aug.* C. Serm. Arian. 26, 22. *Thom. Aq.* Comm. in Col. 1, 15; Summa theol. I. Q. 35. a. 1. 2.

[3] Kol. 2, 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Der Apostel warnt vor einer judaisirenden Gnosis, und widerlegt dieselbe durch Hinweisung auf die Gottheit des Erlösers Christus und die absolute Vollkommenheit seines nach dem Rathschlusse Gottes vollbrachten Erlösungswerkes. Es ist möglich, daß er V. 9 und 10 seine Ausdrucksweise mit Rücksicht auf die gnostische Terminologie wählte. Vgl. 1, 19.

[4] Σωματικῶς. Es ist dieses ein ähnlicher Ausdruck wie Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Die oben angenommene Erklärung findet sich bei *Theod.* in h. l.; *Aug.* Ep. 187 (al. 57), 39. 40; *Leo M.* Serm. 15 de pass. Dom. c. 4 u. A. *Est.* Comm. in h. l.: Tertio modo (potest intelligi), ut inhabitatio *corporalis* opponatur inhabitationi quae est per gratiam et energiam sive inoperationem, quomodo in omnibus justis Deus habitat, sed in iis maxime, per quos etiam mira operatur, sicut habitavit in sanctis prophetis et apostolis. Ita sensus est: In ipso plena deitas inhabitat, non solummodo per gratiam et mirabilium

Digitized by Google

operum efficientiam, sed *corporaliter*, id est, per unionem ipsius divinitatis cum corporea substantia seu carne humana in persona Verbi; juxta illud: *Verbum caro factum est.* Hic sensus plenior est, magisque facit ad probandum, quod apostolus intendit. Andere halten σωματικῶς für gleichbedeutend mit οὐσιωδῶς wesentlich, oder erklären es als Gegensatz von τυπικῶς vorbildlich = wahrhaftig. Die erstere Erklärung ist aber sprachlich nicht wohl zu rechtfertigen, und letztere ist dem Zusammenhange nicht entsprechend; sie ist wahrscheinlich durch V. 17 veranlaßt worden. Eine Parallelstelle zu Kol. 2, 9 ist (nach dem Griech.) 1 Tim. 3, 16: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί (Vulg.: Quod, scil. mysterium, manifestatum est in carne). Vgl. Mack, Erkl. der Pastoralbr. S. 288 ff.

b) Christus hat als Sohn und Ebenbild des Vaters einen vorweltlichen, ewigen Ursprung aus demselben. „Er ist der Erstgeborene (des Vaters) vor aller Schöpfung.“ [1]

Dieselbe Idee des ewigen Ursprunges Christi aus dem Wesen des Vaters wird im Hebräerbriefe mit dem Hohenpriesterthum Christi in Verbindung gebracht. Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes, ist durch Melchisedech [2] vorgebildet. Durch seinen Namen („König der Gerechtigkeit“) und durch seine Würde (als König von Salem, d. i. des Friedens) war Melchisedech, der Priester des Allerhöchsten, ein Vorbild Christi, insoferne dessen Priesterthum zugleich ein Königthum der Gerechtigkeit und des Friedens ist.

Eine andere Aehnlichkeit des Priesterthums des Melchisedech mit dem Hohenpriesterthum Christi liegt darin, daß dieses wie jenes nicht auf natürlicher Erbfolge (ähnlich dem aaronitischen) beruhte, sondern ein unmittelbar von Gott überkommenes, persönliches war. Denn nach der Darstellung der heiligen Schrift erscheint Melchisedech wie außer aller Geschlechtsabfolge stehend [3]. Noch mehr: Melchisedech tritt in der heiligen Schrift auf wie ein Mensch, der „weder einen Anfang der Tage noch ein Lebensende hat“, und eben darin soll er als Abbild Christi, des Sohnes Gottes, dargestellt werden, der kraft seiner Wesensgemeinschaft mit Gott dem Vater (1, 3), in der That keinen Anfang und kein Ende der Tage hat, sondern ein ewiges Sein besitzt. „Gleichgemacht vielmehr, sagt er, dem Sohne Gottes. Und worin zeigt sich die Gleichheit? Darin, daß wir von diesem wie von jenem weder das Ende noch den Anfang wissen; aber von diesem nicht von wegen des Nichtgeschriebenseins, von jenem nicht von wegen des Nichtseins.“ [4]

[1] Kol. 1, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Er ist also nicht selbst auch geschaffen, nicht πρωτόκτιστος (dennoch übersetzt Usteri a. a. O. S. 315: „der Erstgeschaffene aller Creaturen“). Er hat vielmehr per generationem seinen Ursprung aus dem Vater; und zwar vor allem Geschaffenen, ewig; er ist πρωτό-

Digitized by Google

τοκος. Dieser Doppelbegriff schließt also zugleich die (absolute) Erhabenheit Christi als des Sohnes (vgl. V. 13. 18) über die Gesammtheit der Geschöpfe, und das ewige Prius seiner Geburt aus Gott vor der Erschaffung des Endlichen (V. 17) in sich. Vgl. Sir. 24, 5 n. d. Vulg.; Hebr. 1, 5 vgl. mit Ps. 2, 7. Daß das πρῶτος in πρωτότοκος im Sinne des Comparativ zu verstehen sei, zeigt, außer dem folgenden Genitiv, auch das V. 16 und 17 Gesagte (s. u. n. 2). Vgl. dieselbe Bedeutung des πρῶτος Matth. 21, 36; Joh. 1, 15. *Theodor.* in h. l. *Est.* l. c.

[2] Hebr. 7, 1: „Dieser Melchisedech nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Allerhöchsten . . ., (2) er, der für's Erste verdolmetschet König der Gerechtigkeit ist, dann aber auch König von Salem, d. i. König des Friedens, (3) ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος), weder einen Anfang der Tage, noch ein Ende des Lebens habend, vielmehr zum Abbilde des Sohnes Gottes gemacht, bleibet Priester auf immerdar (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ κτλ.). Vgl. Gen. 14; Ps. 109.

[3] Wie schon der hl. Chrysostomus andeutet (s. o.), sind die dem Melchisedek hier beigelegten Attribute nicht von dessen Person an sich zu verstehen, sondern von der Art und Weise der Beschreibung seiner Person und seines Priesterthums in der heiligen Schrift, wodurch er als Vorbild Christi (dem Willen Gottes gemäß) dargestellt werden sollte. Vgl. *Est.* Comm. in Hebr. 7, 3: Scriptura divina sic eum introducit, ut nec patris ejus, nec matris ullam faciat mentionem. Igitur *sine patre, sine matre,* videlicet in Scripturis . . . *Sine genealogia* . . . id est, cujus genealogia nusquam in Scripturis texitur, cujus genus nusquam recensetur. Zill a. a. O. S. 306: „Daß der Apostel mit den Ausdrücken ἀπάτωρ und ἀμήτωρ nur das Schweigen der heiligen Schrift über Melchisedek's Ursprung geltend machen wollte, geht klar aus dem zu diesen Ausdrücken gehörigen epexegetischen ἀγενεαλόγητος hervor. Dieses Wort heißt: ohne Geschlechtstafel, ohne Geschlechtsregister. Von Melchisedek ist (in der Schrift) kein Geschlechtsregister angeführt, und insoferne erscheint er vater- und mutterlos. Doch geht der Ausdruck ἀγενεολ. noch einen Schritt weiter, indem er auch dessen entferntere Ascendenzlosigkeit in sich schließt. Keine Genealogie beurkundet also die natürliche Berechtigung Melchisedek's zum Prkesterthum; dieses ruht vielmehr und ausschließlich in seiner Persönlichkeit." Vgl. *Est.* in h. l. *Lomb* l. c. p. 127 s. Die sehr beliebte Beziehung der Ausdrücke ἀπάτωρ und ἀμήτωρ auf die Vaterlosigkeit Christi nach seiner menschlichen Natur, und seine Mutterlosigkeit der göttlichen Natur nach hat schon Estius mit Recht verworfen. Sie entspricht nicht dem Zusammenhange, der durchaus auf eine nähere Beschreibung des Priesterthums Christi hinweist; auch wird bei dieser Auffassung das dritte Attribut ἀγενεαλόγητος nicht gebührend berücksichtigt. Dieser Vorwurf trifft aber auch die Erklärung des Estius, der nur eine Bezeichnung der Ewigkeit Christi in allen drei Ausdrücken findet, wobei dann μήτε ἀρχὴν κτλ. als eine bloße Paraphrase anzusehen wäre.

[4] *Chrys.* in Ep. ad Hebr. hom. 12. Vgl. Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. Regensb. 1870. S. 150 ff. Mit dieser Stelle des Hebräerbriefes (7, 3) wäre hier der andere Ausspruch 2, 11: „Der, welcher heiligt (Christus), und die, so geheiligt werden, aus Einem sind sie Alle (d. i. aus Gott dem Vater haben sie das, was sie sind), aus welcher Ursache er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen", in Verbindung zu bringen, wenn es feststände, daß

Digitized by Google

ἐξ ἑνὸς πάντες von dem Ursprunge der göttlichen Natur Christi (Filiatio) einerseits und von der Erschaffung des Menschen anderseits zu verstehen sei (*Chrys.* l. c. hom. 4. Vgl. *Est.* Comm. in h. l.). Der Zusammenhang scheint jedoch mehr dahin zu weisen, daß mit ἐξ ἑνὸς π. Gott, der Vater, als Urheber sowohl der Vollendung (V. 10), d. i. der Verherrlichung Christi nach vollbrachtem Erlösungswerk, als auch der Heiligung und der darauf ruhenden Beseligung der Erlösten bezeichnet werde. So *Thom. Aq.* Comm. in h. l. Wir haben dann hier eine ähnliche Ausdrucksweise vor uns wie Joh. 8, 47; 1 Joh. 4, 6; 3 Joh. 11. — So aufgefaßt, enthalten die Worte eine Erklärung der beiden V. 10 ausgesprochenen Ideen, daß die Erlösten und Geheiligten als solche Söhne Gottes, des Vaters (πολλοὺς υἱοὺς κτλ. a. a. O.), sind, und daß auch die Verherrlichung Christi, des Erlösers, als ein Werk des Vaters anzusehen ist. — Aber auch selbst bei dieser Auffassung enthält V. 11 eine Andeutung der göttlichen Natur und Würde Christi. *Chrys.* l. c.: „Siehst du, wie er wiederum die Erhabenheit (Christi) zeigt? Indem er sagt, ‚er schämt sich nicht', lehrt er, daß das Ganze nicht etwas natürlich Gegebenes, sondern ein Werk des Wohlwollens und großer Demuth sei. Denn wenn wir auch aus Einem sind, so ist er es doch, welcher heiligt, während wir geheiligt werden. Das ist ein großer Unterschied. Und jener ist aus dem Vater als sein natürlicher Sohn, d. h. aus seinem Wesen; wir aber als seine Geschöpfe, d. h. aus Nichts (geworden). Es besteht also ein großer Unterschied. Darum sagt er auch, ‚er schämt sich nicht, sie seine Brüder zu nennen', indem er spricht: Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden. Indem er das Fleisch anzog (sich damit bekleidete), übernahm er auch die Brüderschaft, und mit dem Fleische trat zugleich auch die Brüderschaft ein." Manche Exegeten beziehen das ἐξ ἑνὸς auf die göttliche Erschaffung der menschlichen Natur Christi einerseits und der von ihm Geheiligten anderseits; wieder Andere auf die gemeinsame Abstammung Christi und der übrigen Menschen von Adam. Vgl. *Est., Corn. a Lap.* Comm. in h. l. Zill a. a. O. S. 96.

c) Christus ist vermöge seiner Theilnahme an dem göttlichen Wesen des Vaters an Würde erhaben über alle Geschöpfe. Der Name „Sohn Gottes" ist eine ihm allein im eigentlichen Sinne gebührende Auszeichnung, die nicht einmal den Engeln zukommt (Hebr. 1, 4. 5). Gemäß dem eigenen Worte Gottes in der heiligen Schrift sind die Engel dienende Geschöpfe; der Sohn aber ist Gott, ewig und unveränderlich, Schöpfer aller Dinge, und zum Könige eines ewigen Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit vom Vater bestellt (ebendas. V. 6—13). Zwar ist bei seiner ersten Ankunft im Fleische diese seine göttliche Majestät nicht offen hervorgetreten; der Heilsplan Gottes brachte es so mit sich, daß er „auf eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt" (Hebr. 2, 5—9), in Knechtsgestalt eingehüllt und in Menschenähnlichkeit erschien (Phil. 2, 7); seine göttliche Herrlichkeit und Anbetungswürdigkeit wird aber bei seiner zweiten Ankunft auf Erden vor aller Welt auf's deutlichste geoffenbart werden[1]. — Aus dieser unendlichen Erhabenheit Christi, des Urhebers des neutestamentlichen Glaubensgesetzes, über die

Digitized by Google

Engel begründet der Hebräerbrief die strenge Verbindlichkeit und den unvergleichlich höhern Werth dieses neuen Gesetzes im Vergleich mit dem durch die Engel vermittelten mosaischen Gesetze (Hebr. 2, 1—4; vgl. m. Gal. 3, 19).

[1] Hebr. 1, 6: „Wenn er aber wiederum eingeführt haben wird den Erstgeborenen in die Welt, sagt er: Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes." Vgl. Ps. 96, 7; Deut. 32, 43 n. d. Septuag. — Der ganze erste Abschnitt des Hebräerbriefes (K. 1—3) bietet ein Beispiel dar für die früher aufgestellte Behauptung (S. 137 f.), daß der Apostel bei seinen christologischen Erörterungen überall die Person des historischen Christus vor Augen hat; an ihrer concreten Gestalt eine göttliche und eine menschliche, eine zeitliche und eine ewige Seite in Betracht zieht, nicht aber die eine oder die andere Natur in ihrem abstracten Fürsichsein. Daher kommt es, daß auch hier zwei verschiedene Gedankenreihen mannigfach in einander verschlungen sind: die Erhabenheit Christi über die Engel vermöge seiner ewigen Gottheit einerseits, und vermöge der dem Menschgewordenen seiner Menschheit nach zugetheilten Verherrlichung anderseits.

d) Auch über Moses, den Mittler des Alten Bundes, ist Christus erhaben. Wie das Haus selbst (d. i. die alttestamentliche Gemeinde Gottes, das Bundes-Volk und Heiligthum [1]) unter Gott als seinem Urheber und Herrn steht, so auch Moses, als Diener in diesem Hause, das nicht sein Eigenthum war; Christus aber, als Sohn Gottes, steht über dem Hause Gottes, der Gemeinde der Erlösten; er selbst ist mit dem Vater Urheber und Eigenthümer dieses Gotteshauses, nicht Diener in demselben gleich Moses [2]. „Er hat sich die Kirche erworben zu seinem Eigenthum um den Preis seines eigenen Blutes" (Apg. 20, 28) [3].

[1] Hebr. 3, 5. Vgl. *Chrys.* l. c. hom. 5: Ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ τουτέστιν ἐν τῷ λαῷ, ἢ ἐν τῷ ἱερῷ. Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in h. l.

[2] Hebr. 3, 3: „Denn höherer Herrlichkeit ist dieser (Christus) vor Moses gewürdigt worden, um wie viel höhere Geltung als das Haus derjenige hat, der es hergerichtet. (4) Denn jedes Haus wird hergerichtet von irgend Jemand; der aber Alles hergerichtet hat, ist Gott. (5) Nun war zwar Moses treu in dessen ganzem Hause, als Diener, zum Zeugniß dessen, was verkündigt werden sollte. (6) Christus aber steht als Sohn über dem Hause desselben (αὐτοῦ), dessen Haus wir sind u. s. w." Die Lesart αὐτοῦ scil. Dei V. 6 statt αὐτοῦ scil. Christi (Lachm., Tischend.; die Uebers. der Vulg. in domo *sua* ist nicht dagegen) befolgt auch der hl. Chrysostomus a. a. O. Den 6. V. umschreibt er mit den Worten: κἀκεῖνος μὲν εἰς τὰ πατρῷα ὡς δεσπότης εἰσέρχεται, οὗτος δὲ ὡς δοῦλος. Vgl. Eph. 1, 22; Kol. 1, 18.

[3] Nach der Lesart der Vulg. „ecclesiam *Dei*" enthält die Stelle ein directes Zeugniß für die Gottheit Christi. Lachmann und Tischendorf lesen τ. ἐκκλ. τοῦ κυρίου. Vgl. Eph. 5, 5: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ χριστοῦ καὶ θεοῦ.

e) Endlich legt der Apostel Christo geradezu den Namen „Gott" bei. „Wir harren," heißt es im Briefe an Titus (2, 13 f.), „auf die

Digitized by Google

glückselige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi, der sich selber hingegeben für uns, um uns zu erlösen von aller Gesetzwidrigkeit, und zu reinigen zu einem ihm angehörigen Volke voll Eifers zu guten Werken." [1] Der dem Fleische nach aus Israel hervorgegangene Messias wird im Briefe an die Römer hochgepriesen als „Gott über Alles" [2], d. i. als über das geschaffene Universum erhabener Gott. Das ist eben der höchste Ruhm Israel's, daß der der menschlichen Natur nach aus ihm Entsprossene zugleich auch der höchste Gott selbst ist. Kann dieses Prädicat schon nach dem bisher entwickelten Thatbestande der paulinischen Lehre nicht mehr „auffallend" [3] erscheinen, so wird sich der ächt „paulinische Charakter" desselben noch unzweifelhafter aus der Vergleichung derjenigen Stellen ergeben, in welchen Paulus das Verhältniß der präexistenten göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi zur geschaffenen Welt erörtert.

[1] Vgl. die gründliche Erklärung dieser Stelle, und die Widerlegung der gegen die kirchliche Auffassung erhobenen Einwürfe bei Mack a. a. O. S. 109 ff.

[2] Röm. 9, 5: ὧν (Ἰσραηλ.) οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. Reithmayr bemerkt bei der Erklärung dieser Stelle (a. a. O. S. 480 ff.): „Es ist überaus schmerzlich, hier, wo Christus so klar und bestimmt ‚über Alles erhabener Gott' genannt und als solcher mit der Gott gebührenden Doxologie vom Apostel gefeiert wird; hier, wo kein Codex eine Variante, keine Version in θεός eine Abweichung zeigt (nur die äthiopische übersetzt ἐπὶ πάντων nicht), in kritische Untersuchungen und Widerlegungen sich einlassen zu müssen. Alle Christen, selbst Arianer nicht ausgenommen, bezogen die Worte ὁ ὢν ... θεός auf Christus, und die Väter haben in ihren Tractaten gegen dieselben mit Vorzug diesen Ausspruch des Apostels urgirt. So blieb es bis auf Erasmus. Dieser, welchem, scheint es, die Stelle zu deutlich wider die Arianer zeugte, schlug neben anderen möglichen Interpunktionen auch die vor, hinter ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, oder endlich hinter σάρκα einen Punkt zu setzen, und die Doxologie auf den Vater zu beziehen. Er selbst nannte die letzte Annahme eine frivole, und wurde, wie verdient, von Beza darüber zurechtgewiesen. — Was die kirchlich traditionelle Erklärung anlangt, so herrscht, wie schon bemerkt, vollkommene Einheit, wie in der Interpunktion, so in der Auffassung: Irenäus (Adv. haer. III. 16. n. 3), Tertull. (Contr. Prax. c. 13. 15), Novat. (De Trinit. c. 13. 30), Athanasius (Contr. Arian. Orat. II. p. 317; Epist. ad Epict. p. 589), Hilarius (De Trinit. VIII. c. 37. 38), Ambrosius (De Spir. S. I. 3; De fide IV. 6), Gregor Nyss. (Contr. Eunom. l. X), Augustinus (De Trinit. II. 13; Contr. Faust. III. 3. 6), Hieron. (Ep. ad Algas. Q. IX) ꝛc. ꝛc., so daß schon diese Erscheinung für sich allein den Erasmus hätte bedenklich machen sollen. Sieht man sich aber die neueren Einwendungen gegen die patristische Erklärung genauer an, so reduciren sie sich alle auf das Protonpseudos: Christus ist nicht Gott (im nicänischen Sinne), Paulus kann also auch dieses nicht gelehrt, ihn nicht Gott genannt haben, mithin muß eine andere Erklärung versucht werden ... Betrachten wir aber die grammatische Construction, so kann das unbestochene exegetische

Digitized by Google

Gefühl das ὁ ὤν nur auf das Vorhergehende beziehen. Man mag dieses als Apposition oder als Relativsatz (ὅς ἐστι) fassen, immer wird dadurch der Gedanke completirt, warum Paulus die Abstammung Christi von dem Judenvolke nicht bloß als einen der vielen, sondern als den erhabensten der Vorzüge preist. Er ist nämlich ‚über Alles erhabener Gott, gelobt u. s. w.', gewiß der größte Ruhm dieser Nation! Dann fordert das κατὰ σάρκα einen Gegensatz, und wir erwarten einen in derselben Weise, wie 1, 3. 4, indem, wenn gesagt wird: ‚aus welchen Christus ist dem Fleische nach', damit angedeutet ist, daß er noch Etwas ist, was er nicht zufolge dieser Abstammung hat, und was Glanz auf seine Ahnen zurückwirft. Dieses aber ist oben in ὁ ὢν ... θεός ausgedrückt ... Wenn ferner ὁ ὢν ἐ. π. nicht auf Christus, sondern auf Gott den Vater bezogen wird, so erscheint ὢν nicht bloß unzeitig, überflüssig und unregelmäßig, — indem jedenfalls eher stehen müßte: ὁ θεός, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, sondern es entsteht überhaupt die Frage: woher und wozu auf einmal diese Doxologie auf den Vater, die durch den Zusammenhang nicht im Geringsten motivirt erscheint?"

[3] Usteri a. a. O. S. 325. Baur a. a. O. S. 624 behauptet, es wäre der größte Widerspruch mit der paulinischen Anschauungsweise, wenn man annehmen wollte, Christus werde Röm. 9, 5 geradezu der über Alles erhabene, absolute Gott genannt. — Vgl. *Raebiger* l. c. p. 26 ss. Auch Meßner schwankt, obwohl nach seinem eigenen Urtheile „die sprachlichen wie sachlichen Gründe der Beziehung des ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός κτλ. auf Christus in Röm. 9, 5 den Vorzug vor der andern auf Gott geben". Der Umstand nämlich, daß sonst Paulus Christus nirgends geradezu als Gott bezeichne (?), gebe der Beziehung dieser Stelle auf Gott, „obwohl sie sprachlich und sachlich sonst weit weniger genügt", einen gewissen Schein der Berechtigung (a. a. O. S. 237). Wir verstehen diese Logik nicht.

2. Dem ewigen, immanenten Verhältnisse Christi als des Sohnes Gottes zum Vater entspricht die Beziehung, in welcher er, abgesehen vom Erlösungswerke, zur geschaffenen Welt als solcher steht. Paulus legt ihm die Prädicate des Weltschöpfers und Welterhalters bei. Durch ihn hat der Vater die Welten gemacht; er trägt alle Dinge mit dem Worte seiner Macht (Hebr. 1, 2. 3). Wie er vor allen Dingen ist, so hat auch Alles in ihm seinen Bestand (Kol. 1, 17). Im Gegensatze zu dem in Kolossä hervorgetretenen Gnosticismus [1] bestimmt Paulus in seinem Briefe an die dortige Gemeinde jene Beziehung Christi zur Schöpfung näher dahin:

a) Während der Vater der letzte Urgrund aller Dinge genannt wird, „aus welchem sie ihren Ursprung haben", ist Christus, als Sohn Gottes und als wesensgleiches Bild des unsichtbaren Gottes [2], der zwischen jenem Urgrunde und der Schöpfung vermittelnde Urheber und Erhalter derselben. „Alles ist durch ihn erschaffen und besteht in ihm." [3]

b) Sofern nun in seiner ewigen Geburt aus dem Vater als dessen absolutes Ebenbild zugleich die Schöpfung, als endliches Abbild Gottes,

Digitized by Google

ihrer Idee nach ewig begründet war, wird hinwieder gesagt, daß „Alles in ihm (ἐν αὐτῷ) geschaffen worden sei".

c) Endlich lehrt der Apostel, alle Dinge seien mit einer Zweckbeziehung zu Christus (εἰς αὐτόν) geschaffen. Hiermit scheint es in Widerspruch zu stehen, wenn an anderen Stellen (Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6) das Nämliche vom Vater ausgesagt wird. Doch vereinigen sich beide Ideen leicht, indem man annimmt, der Sohn sei als der Vermittler der Lebensverbindung der Geschöpfe mit Gott, worin deren letztes Ziel besteht, zu denken[4].

[1] Die polemische Beziehung dieser Erörterungen des Kolosserbriefes ist diese: „Im Gegensatze gegen diejenigen, welche ihre ἀπολύτρωσις nicht im Glauben an Christum, sondern in ascetischen Verbindungen mit den sogenannten höheren Geistern und Himmelsmächten suchten, und diese γνῶσις und φιλοσοφία κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων auch in die christliche Gemeinschaft einzuführen bemüht waren, zeigt Paulus seinen Lesern, um sie vor jenem Irrwesen zu warnen, daß die ἀπολύτρωσις durch Christum die einzig wahre, die vollkommenste sei; daß in dem Evangelium alle Schätze der Weisheit verborgen liegen, und daß Christus, wie er als Sohn und wesenhaftes Ebenbild Gottes, als derjenige, durch den, und in Beziehung auf den alle Dinge, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen seien, über alle Ordnungen und Mächte der Geisterwelt weit erhaben sei, die ganze Schöpfung beherrsche und sie in Beziehung auf ihre höchsten Zwecke erhalte, so auch, eben weil die Fülle des göttlichen Lebens in ihm, wie in keinem andern, wohne, das Haupt und der höchste und alleinige, wahre Erlöser der ganzen sittlichen Welt sei, außer welchem es keine wahrhaft erlösende Kraft gebe, noch geben könne." (Lücke) bei Usteri a. a. O. S. 318. Anm. — Vgl. Hug, Einleitung. 4. A. II, 421 ff. Reithmayr, Einleitung u. s. f. S. 626. Bisping, Erklärung des Kolosserbr. S. 222 ff.

[2] Kol. 1, 15 vgl. m. Röm. 1, 20; 2 Kor. 4, 4.

[3] Kol. 1, 16: „Denn in ihm (ἐν αὐτῷ) ist Alles erschaffen worden, das was im Himmel, und was auf der Erde ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne, oder Herrschaften, oder Gewalten, oder Mächte; Alles ist durch ihn (δι' αὐτοῦ) und mit Beziehung auf ihn (εἰς αὐτόν) erschaffen worden; (17) und er ist vor Allem, und Alles hat in ihm Bestand. Vgl. 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 2. — Nach dem Vorgange des hl. Chrysostomus nehmen die meisten älteren Exegeten das ἐν αὐτῷ (Kol. a. a. O.) für gleichbedeutend mit δι' αὐτοῦ; die Scholastiker hingegen und ein Theil der neueren Erklärer halten den oben angegebenen Unterschied beider Ausdrücke fest. So bemerkt Thomas v. Aq. zu Kol. 1, 16: Dicit ergo: *Est primogenitus creaturae*, quia est genitus ut principium omnis creaturae. Et ideo dicit: *Quia in ipso etc.* Circa quod sciendum est, quod Platonici ponebant ideas, dicentes, quod quaelibet res fiebat ex eo, quod participabat ideam, puta hominis vel alicujus alterius speciei. Loco enim harum idearum nos habemus unum scil. Filium, verbum Dei. Artifex enim facit artificium ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam exteriori materiae. — Et sic Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas, sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est Verbum, et ideo *omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari.* Vgl. Joh. 1, 3. 4. 10. *Aug.* in Joan.

Digitized by Google

tract. 1. n. 17: C. adv. leg. et Proph. I, 2. 2. *Thom. Aq.* Summa theol. I. Q. 45. a. 6.

[4] Der hl. Augustinus entnimmt diesem Wechsel des Ausdruckes einen Beweis für die Homousie des Vaters und des Sohnes: Quomodo ergo ex Patre omnia, non ex Filio; et per Filium omnia, non per Patrem: quandoquidem quemlibet eorum Apostolus voluerit hoc loco intelligi, *Ex ipso*, inquit, et *per ipsum*, et *in ipso sunt omnia*? (Rom. 11, 36.) Si ergo sive de Patre sive de Filio verissime tamen dicitur, quod ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, sine dubio Patris et Filii demonstratur aequalitas. C. Maxim. Arian. II, 28. 4. Dieselbe Schlußfolgerung haben wir anzuwenden, wenn der Apostel in seinen Reden in der Apostelgeschichte (14, 14—16; 17, 24—28) „Gott" als den Schöpfer und Erhalter der Welt bezeichnet, während in den vorhin erwähnten Stellen seiner Briefe diese Prädicate Christo, dem Sohne Gottes, beigelegt werden. — Hier hätten wir auch Gal. 3, 20 als ein solches indirectes Zeugniß für die Gottheit Christi anzuführen, wenn die Auslegung der genannten Stelle nicht so sehr bestritten wäre. Vgl. oben S. 109. d. Anm. 1.

3. In einem ganz analogen Verhältnisse wie zum Schöpfungsplane steht Christus, der ewige Sohn Gottes, zum göttlichen Heilsrathschlusse. Das Heilswerk ist nicht nur in der Fülle der Zeiten dem Willen des Vaters gemäß durch ihn vollzogen worden, sondern auch der ewige Rathschluß der Erlösung war vom Vater in Christo festgestellt worden, d. h. in Rücksicht auf die von ihm zu setzende Erlösungsthat[1], und so, daß der verherrlichte Erlöser das Vorbild der Erlösten sein sollte. Ebenso verhält es sich mit der Zuwendung der Erlösungsgnaden. Sie werden der Menschheit vermittelt durch Christus, auf Grund eines ewigen, in ihm festgestellten Rathschlusses des Vaters[2]. Der Endzweck des Erlösungswerkes aber ist die Verherrlichung des Vaters, und die Wiedervereinigung der Menschheit mit ihm, durch eine übernatürliche sittliche Lebensverbindung in und durch Christus[3].

Wir brauchen nicht darauf aufmerksam zu machen, wie aus all diesen Sätzen die Persönlichkeit der präexistenten göttlichen Natur Christi hervorleuchtet; und wie ebenso sehr die substanziale Einheit von Vater und Sohn, als die persönliche Verschiedenheit Beider[4] ihnen zu Grunde liegt.

[1] Vgl. oben S. 113. Eph. 1, 3 ff.; 3, 11. 21. Röm. 8, 17. 29. 1 Kor. 15, 23.

[2] Eph. a. a. O.; 2, 10 ff.; 4, 7. Röm. 5, 1 ff. u. s. w.

[3] Röm. 1, 5. 1 Kor. 1, 31; 3, 21—23; 11, 3. Kol. 1, 20 u. s. f. Vgl. oben S. 131 f.

[4] Bezüglich des persönlichen Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist legt die Dogmatik den Stellen besondern Werth bei, in welchen von einer „Sendung" der einen Person durch die andere geredet wird. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Tit. 3, 6. Hebr. 3, 1. *Petav.* De Trin. l. VIII. c. 1. 10. *Aug.* De Trin. II, 5. 8 (mit

Digitized by Google

Bezug auf Gal. 4, 4): Satis ostendit (Ap.) eo ipso missum Filium, quo factus est ex muliere. Quod ergo de Deo natus est, in hoc mundo erat; quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit. Ib. IV, 20. 28: Ab illo ergo mittitur Dei Verbum, cujus est Verbum; ab illo mittitur, de quo natum est: mittit qui genuit, mittitur quod genitum est. Et tunc *unicuique* mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis ... Sed cum in carne manifestatus est Filius Dei, in *hunc mundum* missus est, in plenitudine temporis factus ex femina. Vgl. *Thom. Aq.* l. c. I. Q. 43. a. 1. 2; Comm. in Gal. 4, 4. Windischmann a. a. O. S. 96: „Daß die Entsendung ... des Sohnes und des heiligen Geistes (Joh. 1, 32; Apg. 2, 2) anderswo als ein Herabsteigen bezeichnet ist, welches jedoch die ewige Einheit und Gegenwart des Herabsteigenden im Vater nicht aufhebt (Joh. 1, 18; 3, 13; Eph. 4, 10), beruht nicht etwa auf einer anthropomorphistischen Vorstellung, sondern es findet wirklich eine metaphysische Bewegung von einem terminus a quo zu einem terminus ad quem, einem neuen modus des Daseins der göttlichen Personen dort, wohin sie gesendet sind, statt, eine Bewegung aus dem geistigen Orte der Höhe der Gottheit in die Tiefe des Ortes der Menschheit, wo die göttlichen Personen vermöge der Gegenwart der Unermeßlichkeit immer sind, nun aber in einer bezüglich der Creatur neuen Gnadengegenwart erscheinen, welche Bewegung der göttlichen Liebe in menschlicher Sprache nicht anders ausgedrückt werden kann. In der Incarnation ist diese substantielle Gegenwart zur hypostatischen Union gesteigert."

§ 30.

Die menschliche Natur in Christo. Die Unio hypostatica.

Um das Werk der Erlösung dem Willen des Vaters gemäß zu vollbringen, hat der ewige, aus dem Wesen des Vaters geborene Gottessohn, zu der im göttlichen Rathschlusse festgesetzten Zeit, die menschliche Natur angenommen.

1. Obwohl diese That des Erbarmens dem Rathschlusse und Willen des Vaters gemäß geschah [1], so war sie doch auch ein Werk der freiesten Selbstbestimmung und der Liebe des Sohnes. Da er nämlich (von Ewigkeit) in der Gestalt Gottes war (d. h. an der Daseinsweise Gottes theilnahm, weil er selbst göttlichen Wesens ist), so erachtete er das (auf Grund dessen ihm zukommende) Gott-Gleichsein nicht für einen Raub, nicht für etwas, das er als unrechtmäßiges Gut auf den Wink des rechtmäßigen Besitzers aufzugeben verpflichtet und genöthigt gewesen wäre, so daß es uns nicht mehr auffallend erscheinen dürfte und kein Beispiel der Verdemüthigung uns darböte, wenn wir ihn als Mensch und in Niedrigkeit, in Leiden und Tod versenkt kennen lernen; nicht so verhält es sich mit Christus, sondern freiwillig hat er „sich selbst entäußert, indem er Knechtesgestalt annahm", indem er in eine Daseinsweise ein-

Digitized by Google

ging, die im Vergleiche zu seiner göttlichen Majestät als Knechtschaft erscheint, oder wie sie seinen Knechten, den Menschen, eigenthümlich ist[2]. Er wurde nämlich den Menschen ähnlich, und ward in seiner äußerlich sichtbaren Erscheinungsweise als ein Mensch erfunden[3].

[1] Röm. 8, 3. 32. Gal. 4, 4. Hebr. 3, 1.

[2] *Aug.* Ad Honor. 4, 12: Neque enim usurpationis erat, ut rapina diceretur: sed naturae inerat, ut esset aequalis. *Semetipsum* tamen *exinanivit*, non formam Dei amittens, sed formam servi suscipiens. De Trin. I, 7. 14: Neque enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in qua erat aequalis Patri. Si ergo ita accepta est forma servi, ut non amitteretur forma Dei, cum et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit Filius unigenitus Dei Patris, in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Jesus (1 Tim. 2, 5): quis non intelligat, quod in forma Dei etiam ipse se ipso major est, in forma autem servi etiam se ipso minor est. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 4, 4: Parvum se fecit, non dimittendo magnitudinem, sed assumendo parvitatem.

[3] Phil. 2, 6: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, (7) ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, (8) καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. — Die oben kurz angedeutete Erklärung ist, was die dogmatische Seite betrifft, die in der Kirche traditionelle. Eine Auswahl der patristischen Expositionen s. bei *Corn. a Lap.* und *Velasquez*; vgl. auch die Commentare von Estius, Calmet, Bisping, Beelen.

2. So hat Christus, nach seiner menschlichen Seite betrachtet, einen zeitlichen und irdischen Ursprung. Aus einem Weibe ist er geboren dem Fleische nach[1]. Dadurch trat er in wahrhafter und realer Weise als ein der Familie David's und der Patriarchen entstammendes Glied ein in das menschliche Geschlecht[2]. Er erschien als der Same Abraham's, in welchem die Verheißung sich erfüllen sollte (Gal. 3, 16. 19). Er nahm die menschliche Natur an, „Fleisch und Blut, gleich den Gotteskindern, die er erlösen wollte" (Hebr. 2, 14; vgl. m. V. 13); so daß er nicht bloß scheinbar als Mensch in seiner äußern Gestalt erfunden wurde (Phil. 2, 8), sondern wahrhaft Mensch war[3], ein anderer Adam, ein zweiter Urmensch, mit welchem die ganze Menschheit bezüglich der Heilswirkung in so inniger Beziehung steht, wie mit dem ersten hinsichtlich der geschlechtlichen Abstammung[4].

Aber er ist nicht ein bloßer Mensch und nur irdischen Ursprungs. Im Gegensatze zu dem ersten Adam, der nur einen irdischen Ursprung hatte, „stammt der zweite Mensch aus dem Himmel", d. h. er ist zugleich ewiger, göttlicher Natur (1 Kor. 15, 47)[5]. „Gott ward (in ihm) geoffenbart im Fleische" (1 Tim. 3, 16)[6]; „die ganze Fülle der Gottheit wohnt in ihm leibhaftig" (Kol. 2, 9 s. o. S. 140). Und

Digitized by Google

wegen dieſer Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur in dem einen Chriſtus (Einheit der Perſon) iſt er auch dem Fleiſche, d. i. ſeiner menſchlichen Natur nach, der (in der Zeit gewordene) Sohn Gottes (Röm. 1, 3. 4)[7]. Chriſto, dem menſchgewordenen Sohne Gottes, gebührt als ſolchem und ungetheilt die Huldigung und Anbetung aller Geſchöpfe (Phil. 2, 9. 11; Hebr. 1, 6).

[1] Gal. 4, 4 vgl. m. Röm. 1, 3. Die in der heiligen Schrift gründende kirchliche Auffaſſung des Ausdruckes γυνή Gal. a. a. O. hat Tertullian (De virg. veland. c. 6) treffend vertheidigt mit den Worten: Videamus nunc, si et Apostolus formam vocabuli istius secundum Genesim observet *sexui* deputans illud, sic mulierem vocans *virginem* Mariam, quemadmodum et Genesis Evam. Scribens enim ad Galatas, *misit*, inquit, *Deus Filium suum factum ex muliere* (4, 4), quam utique virginem constat fuisse, licet Hebion resistat. Agnosco et Angelum Gabrielem ad virginem missum; sed cum benedicit, illam inter mulieres non inter virgines deputat: *Benedicta tu inter mulieres* (Luc. 1, 28). Aehnlich *Orig.* In Lev. hom. VIII, 2. *Aug.* Serm. 51. de conc. Matth. et Luc. (al. de div. 63) c. 11. n. 18; Serm. 186. in Nat. Dom. (al. de Temp. 19) c. 3: Quo nomine (ex muliere, Gal. l. c.) secundum hebraeam linguam non virgineum decus negatur, sed femineus sexus ostenditur. De Trin. II, 5. 8.

[2] Röm. 1, 3; 9, 5: „Denen (den Israeliten) die Väter gehören, und von welchen Chriſtus abſtammt dem Fleiſche nach (τὸ κατὰ σάρκα). 2 Tim. 2, 8. Apg. 13, 23.

[3] 1 Tim. 2, 5: „Denn es iſt Ein Gott, und Ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, der Menſch Chriſtus Jeſus." Röm. 5, 15 (o. S. 133). 1 Kor. 15, 21: „Denn durch Einen Menſchen (kommt oder kam) der Tod, und durch Einen Menſchen die Auferſtehung der Todten. (22) Wie nämlich in Adam Alle ſterben, ſo werden auch in Chriſto Alle lebendig gemacht werden."

[4] Röm. 5, 14. 19 (o. S. 53. 57). 1 Kor. 15, 45: „So ſteht auch geſchrieben: Der erſte Menſch, Adam, wurde zu einer lebenden Seele (εἰς ψυχὴν ζῶσαν). Der letzte Adam (wurde) zu einem lebendigmachenden Geiſte" (εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν). V. 47: „Der erſte Menſch (war) von der Erde, irdiſch; der zweite Menſch, der Herr, vom Himmel" (ἐξ οὐρανοῦ). *Thom. Aq.* Comm. in h. l.: Dicit autem primum hominem de terra, secundum modum loquendi, quo res de illo esse dicuntur, quod prima pars est in eorum fieri: sicut cultellus dicitur de ferro, quia prima pars unde est cultellus, est ferrum. Et quia prima pars unde Adam factus est, terra est: ideo dicitur de terra. Secundus homo dicitur de coelo, non quod attulerit corpus de coelo, cum de terra assumserit, scil. de corpore beatae Virginis, sed quia divinitas (quae naturae humanae unita est) de coelo venit, quae fuit prior quam corpus Christi.

[5] *Est.* Comm. in 1 Cor. 15, 47: Secundum hominem Christum dici de coelo esse (sentiunt) propter originem coelestem, quia, licet corpus habeat e terra, verusque sit homo ex homine natus, idem ipse tamen per unionem personalem humanae naturae cum divina vere Dei Filius est, ut qui natus sit ex Patre coelesti, id est, ex Deo. Sic exponunt *plerique* interpretes, tam graeci quam latini. S. Anm. 4.

[6] Vgl. Mack a. a. O. S. 288. S. o. S. 142.

[7] *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 1, 3: Cum dicitur *factus est* (Rom. l. c.) non intelligitur secundum conversionem, sed secundum unionem absque divina

Digitized by Google

mutatione. Potest enim aliquid de novo dici relative de aliquo absque ejus mutatione ... Et sic Deus dicitur ex tempore dominus vel creator per mutationem creaturae ... Quia igitur unio relatio quaedam est, per mutationem creaturae Deus dicitur de novo factus homo, id est, unitus in persona humanae naturae. S. u. § 32.

3. Wenngleich Christus wahrhaft Mensch und ein Glied unseres Geschlechtes geworden war, so besteht doch hinsichtlich der sittlichen Beschaffenheit ein Unterschied zwischen der menschlichen Natur, welche Christus annahm, und derjenigen, welche wir von dem ersten Adam überkommen. An der Menschheit Christi haftete Nichts von dem Verderben der Sünde. Christus war vollkommen sündelos: „Den, der Sünde nicht kannte (d. h. durchaus keine Gemeinschaft mit ihr hatte), hat Gott für uns zur Sünde gemacht" (2 Kor. 5, 21; vgl. o. S. 122). Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes, blieb den Leiden und Mühsalen des Leibes und der Seele, welche der menschlichen Natur eigenthümlich sind, nicht fremd; er hat Mitleid mit diesen unsern Schwachheiten, weil er sie gleich uns empfunden hat, mit einziger Ausnahme der Sünde[1]. Für sich selbst war er, im Gegensatze zu den Priestern des Alten Bundes, eines Versöhnungsopfers vor Gott nicht bedürftig; er war „heilig, schuldlos, unbefleckt, ausgeschieden von den Sündern" (Hebr. 7, 26; vgl. m. Röm. 5, 18; Phil. 2, 8); und es war ein „makelloses" Opfer, das er am Kreuze in seinem Blute Gott darbrachte (Hebr. 9, 14).

Ebenso wenig wohnte „das Gesetz der Sünde", die unordentliche Begierlichkeit in ihm. In dieser sittlichen Beziehung besaß darum, wie Paulus sich ausdrückt, sein Fleisch, d. i. seine menschliche Natur, nur eine Aehnlichkeit[2] mit unserer, von der Sünde zerrütteten Natur, und er war insofern den Menschen nur ähnlich, nicht durchaus gleich geworden kraft der Incarnation (Phil. 2, 7). Darum war Christus seiner menschlichen Natur nach zwar leidens- und todesfähig (Apg. 26, 23; Hebr. 2, 17. 18; 4, 15), jedoch nicht der Nothwendigkeit des Todes (und des Leidens) unterworfen; der Tod war ein freiwilliges Opfer seines Gehorsams und seiner Liebe (Phil. 2, 8; Eph. 5, 25).

[1] Hebr. 4, 15: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben könnte mit unseren Schwachheiten, vielmehr einen solchen, der versucht worden ist in Allem der Aehnlichkeit nach (wie wir), ohne Sünde." Vgl. 2, 14. 15 (oben S. 68). V. 16: „Denn er nimmt sich doch nirgendwo der Engel an, sondern der Nachkommenschaft Abraham's nimmt er sich an. (17) Darum mußte er in Allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde in Bezug auf die göttlichen Dinge (τὰ πρὸς τὸν θεόν, in den Ange-

Digitized by Google

legenheiten, die sich auf Gott beziehen), um zu sühnen die Sünden des Volkes." Vgl. 5, 7. 8. 1 Petr. 1, 18; 2, 22; 1 Joh. 3, 5. *Est.* Comm. in Hebr. 4, 15: Quaeres, quomodo compati possit aut condolere, cum sit beatus et impassibilis? Respondeo, si compati proprie accipitur, Christum non posse compati nostris infirmitatibus, nisi ampliata locutione, quia scil. aliquando compassus est, nimirum in carne mortali. Nunc enim proprie non compatitur, nec condolet, nec miseretur. Sed tamen etiam haec Christo jam in coelis regnanti tribuuntur interdum per tropum, quatenus ad nostras infirmitates sanandas propensior est ex eo, quod ipse in hac vita mortali per *omnia*, sicut sequitur, *tentatus fuerit* . . . Non enim hic tentari est ad peccandum sollicitari, sed afflictari rebus adversis; propterea quod in adversis soleat hominum virtus et constantia probari. Tentatum ergo dicit per *omnia*, hoc est, omne genus malorum hujus vitae expertum. Ea mala intellige, quae toti generi sunt communia, veluti sunt fames, sitis, lassitudo, molestia ex immoderato calore aut frigore, tristitia de malis, metus mortis et mors ipsa . . . Addit Apostolus hanc particulam: *absque peccato*. Quae quidem duobis modis accipi potest; vel ut sit exceptio ab eo, quod universe dixerat, *tentatum per omnia*, quomodo plerique partem hanc accipiunt; vel hoc sensu, quem Theophylactus indicat, ita tamen, ut nihil eorum quae passus est, et quibus tentatus, eum induxerit in peccatum. *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 4, 15: Absque peccato, id est, absque minimo motu peccati. Summa theol. I. Q. 14. a. 4; Q. 15.

[2] Röm. 8, 3: „Denn was dem Gesetze unmöglich war, weil es schwach war durch das Fleisch — Gott hat, indem er seinen Sohn sandte in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde und der Sünde wegen (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας), die Sünde verurtheilt (entthront) im Fleische u. s. w." Kurz und treffend erklärt diesen Satz Theodoret: Οὐκ εἶπεν· ἐν ὁμοιώματι σαρκός, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας· φύσιν μὲν γὰρ ἀνθρωπείαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρωπείαν οὐκ ἔλαβεν. Desgleichen *Tert.* Adv. Marc. V, 14: Hunc si pater misit in similitudinem carnis peccati, *non ideo phantasma dicetur caro*, quae in illo videbatur. Peccatum enim carni supra adscripsit, et illam fecit legem peccati habitantem in membris suis, et adversantem legi sensus. Ob hoc igitur missum filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carnea, *quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset*. Nam et haec erit Dei virtus in substantia pari perficere salutem. Non enim magnum, si spiritus Dei carnem remediaret, sed si caro consimilis peccatrici, dum caro est, sed non peccati. *Ita similitudo ad titulum peccati pertinebit, non ad substantiae mendacium* . . . Eine andere Seite hebt der hl. Thomas (Comm. in Rom. 8, 3) hervor: Quod non est sic intelligendum, quasi veram carnem non habuerit . . . Unde non subdit solum, *In similitudinem carnis*, sed *In similitudinem carnis peccati*. Non enim habuit carnem peccati, id est, cum peccato conceptam, quia caro ejus fuit concepta per Spiritum sanctum, qui tollit peccatum . . . Sed habuit similitudinem carnis peccati, id est, similem carni peccatrici in hoc, quod erat passibilis: nam caro hominis ante peccatum passioni subjecta non erat. In Bezug auf Phil. 2, 7 (in similitudinem hominum factus) bemerkt der hl. Thomas (III. Q. 5. a. 1. ad 1): Similitudo illa exprimit veritatem humanae naturae in Christo, per modum quo omnes qui vere in humana natura existunt, *similes specie* esse dicuntur, non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit, quod *factus est obediens usque ad mortem* . . .; quod

Digitized by Google

fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica. Demnach bedeuten die Ausdrücke ὁμοιότης, ὁμοίωμα, ὁμοιωθῆναι wie im classischen Sprachgebrauche, so auch bei Paulus bald Aehnlichkeit, bald (relative) Gleichheit u. s. f. Die menschliche Natur Christi ist, wie der hl. Thomas sagt, der des gefallenen Menschen gleich dem Wesen nach; sie ist von ihr (relativ) verschieden, und insofern derselben nur ähnlich in qualitativer (sittlicher) Hinsicht.

4. Christus „ging in die Gemeinschaft unserer menschlichen Natur ein", um das Werk der Erlösung zu vollbringen. In einer ähnlichen, allgemeinen Form finden wir diesen Gedanken öfters bei Paulus ausgesprochen [1].

Aus all diesen Sätzen leuchtet hauptsächlich die Idee hervor, Christus sei zu dem Zwecke Mensch geworden, um stellvertretend für das sündige Geschlecht durch seinen freiwilligen Gehorsam, dessen Vollendung das Opfer seines Todes war, der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten, und so die Bande der Sünde und ihrer Folgen, welche auf dem Menschen lasteten, zu zerbrechen. Nachdrücklich betont darum der Apostel, der Eine Mittler zwischen Gott und den Menschen sei der Mensch Christus Jesus (1 Tim. 2, 5). An andern Stellen erörtert Paulus die besondere Bedeutung, welche das Leben des Gottmenschen in menschlicher Niedrigkeit, und seine himmlische Verherrlichung für unser Heil besitzen. Hierauf werden wir im folgenden Abschnitte näher eingehen.

[1] Vgl. oben S. 122 ff.; 150 ff.

Zweiter Abschnitt.

Die beiden Zustände des menschgewordenen Erlösers.

§ 31.

Die Bedeutung dieser Zustände an sich.

Der Apostel unterscheidet nicht nur die ewige göttliche Daseinsweise Christi [1] von der zeitlichen, welche er mit der menschlichen Natur annahm [2], sondern auch das Dasein und Leben des Gottmenschen wird wiederum als ein zweifaches und zweitheiliges betrachtet.

[1] Das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν Phil. 2, 6.

[2] Die μορφὴ δούλου Phil. 2, 7.

1. Schon die Menschwerdung als solche, die Annahme der Knechtesgestalt, war ein freiwilliges Opfer der Verdemüthigung, welches der Sohn Gottes aus Liebe zu den Menschen sich auflegte (Phil. 2, 7: ἑαυτὸν ἐκέ-

Digitized by Google

νωσε). Jedoch ging der menschgewordene Erlöser noch weiter in diesem Opfer. Er versetzte sich, wiederum aus eigener Wahl, bei seinem irdischen Wandel in einen Stand der Niedrigkeit (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, Phil. 2, 8), und des Leidens (Hebr. 12, 2), welcher mit seiner Menschwerdung an sich nicht nothwendig gegeben war[1]. Er that es aus Gehorsam gegen den Vater, weil es so dem Erlösungsplane desselben entsprach. — Dieses Opfer der Erniedrigung und des Gehorsams begann mit dem Eintritte Christi in die Welt[2]; seine Vollendung erreichte es im Kreuzestode, vor dessen äußern und innern Schrecknissen die menschliche Seele des Erlösers zurückschauderte[3].

[1] Hebr. 12, 1: „Demnach lasset auch uns, da wir eine so große Wolke von Zeugen um uns herum haben, alle Last ablegend und die uns umdrängende Sünde, mit Ausdauer den vorliegenden Wettkampf laufen, (2) indem wir hinblicken auf den Anführer und Vollender des Glaubens, Jesus, welcher statt der ihm vorliegenden Freude das Kreuz erduldete (ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν), der Schmach nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. (3) Betrachtet nämlich den, der so großen Widerspruch gegen sich erduldet hat von den Sündern, damit ihr nicht ermattet, an euern Seelen erschlaffend." Bisping, Erkl. des Br. an die Hebr. S. 272: „Der heilige Verfasser nennt hier (V. 2) Christum den ἀρχηγός und Vollender des Glaubens, entweder weil Christus durch seine Gnade den Glauben in uns wirkt und ihn zur Vollendung, d. i. zum Schauen führt, oder weil er als Mensch durch sein gläubiges Vertrauen auf seinen himmlischen Vater das vollendetste Muster für unsern Glauben geworden ist. Die letztere Fassung paßt am besten zum ganzen Zusammenhange; denn Christus soll uns hier als Muster zu unserer Ermunterung vorgestellt werden. Hiernach müssen wir aber ἀρχηγός nicht mit ‚Anfänger', sondern mit ‚Vorgänger' übersetzen, und πίστις in dem Sinne von ‚Geduld, Vertrauen, fiducia' fassen. Denn von Christo kann man nicht sagen, daß er im eigentlichen Sinne Glauben gehabt, da er auch als Mensch immer in der visio beatifica war. Dann ist der Sinn: Um uns in dem Glaubenskampfe zu ermuthigen, wollen wir hinblicken auf Christum, der unser Vorgänger in diesem Kampfe geworden, der auch diese Bahn durchlaufen hat, und der jetzt der Kampfrichter ist und unsern Glaubenssieg belohnen wird. Das Folgende ὃς ἀντὶ τῆς προκ. . . . dient dann zur nähern Erläuterung des πίστεως ἀρχ. κ. τελ. Christus hätte ein freudenvolles irdisches Leben führen können, aber statt der Freude wählte er das Kreuz und achtete der Schande nicht, welche im Alterthume an den Kreuzestod geknüpft war. Durch sein geduldiges Leiden erwarb er dann sich, d. i. seiner Menschheit als Siegespreis das Sitzen zur Rechten des Thrones Gottes, d. i. die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, und er theilt jetzt als βραβευτής an uns die Siegespreise aus." — Die Worte ὃς ἀντὶ τῆς προκ. κλ. weisen wohl nicht bloß auf die äußeren Verdemüthigungen und Leiden hin, welche der Gottmensch während seines ganzen irdischen Lebens und in seinem Tode zumal freiwillig übernahm, sondern auch auf die innerliche Selbstentäußerung, kraft deren er in den Momenten des Leidens und in seinem Todeskampfe auf die leibliche und geistige Verklärung und Impassibilität verzichtete, welche vermöge der Unio hypostatica und der darin gründenden Visio beatifica, sowie wegen

Digitized by Google

seiner Sündelosigkeit ihm zukam. Die geistige Wonne insbesondere, welche die Visio beatifica mit sich bringt, war „die ihm vorliegende (zu Gebote stehende) Freude“ (V. 2), welche er freiwillig (und durch einen Act seiner Allmacht) zurückdrängte, um, zumal auch am Kreuze, dem wahrsten und tiefsten Seelenschmerze, auch dem der empfindlichsten öffentlichen Beschämung, sich hingeben zu können. Vgl. Matth. 26, 38; 27, 46. — *Chrys.* in Ep. ad Hebr. hom. 28: Ὃς ἀντὶ κλ. . . . τουτέστιν, ἐξῆν αὐτῷ μηδὲν παθεῖν, εἰπερ ἐβούλετο. *Aug.* in Joan. tr. 11. n. 2: Quia Filius Dei est, utique volens passus est; et si nollet, numquam pateretur; qui si nollet, nec nasceretur; si autem hoc solum vellet, ut nasceretur tantum, et non moreretur, et quidquid vellet, faceret: quia omnipotentis Patris Filius omnipotens est . . . Ergo quod passus est, misericordiae fuit. Traditus est enim propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram. Vgl. *Est.* Comm. in h. l. *Corn. a Lap.* Comm. in h. l.: Christus homo factus et assumens corpus, cum posset statim gloriam et beatitudinem animae suae in corpus derivare, illudque immortalitate et gaudio implere, noluit tamen id facere, sed maluit crucem corpore suo excipere. Ita Chrys., Theodor., Theophyl., Oecumen. — Vgl. *Thom. Aq.* III. Q. 14. a. 1. ad 2; Q. 15. a. 4—6. *Melch. Can.* Loci theol. XII, 13. Resp. ad 7.

[2] Hebr. 10, 5—7. Vgl. oben S. 124.

[3] Röm. 5, 19 (o. S. 53). Phil. 2, 8: „Er erniedrigte sich selbst, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, und zwar bis zum Tode am Kreuze.“ Hebr. 5, 7: „Welcher (Christus), indem er in den Tagen seines Fleisches Gebete und flehentliche Bitten (δεήσεις καὶ ἱκετηρίας) dem, der ihn vom Tode retten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht, und seiner Gottergebenheit entsprechend Erhörung gefunden hat (καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας) — (8) obwohl er Sohn ist, den Gehorsam gelernt hat an (oder in) dem, was er litt.“ Zill a. a. O. S. 223: „Mit ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ sind die Tage seines Erdenwandels bis zu seinem Tode gemeint, das Leben Christi im Zustande der Erniedrigung im Gegensatze zu der darauffolgenden Erhöhung und Verherrlichung . . . Die beiden Participialsätze (V. 7) schildern, was in der Leidensschule des Gehorsams zwischen Christus und seinem himmlischen Vater vorgegangen. Es werden hier dem Herrn die heftigsten Gemüthserschütterungen und die stärksten Aeußerungen des menschlich natürlichen Grauens und Bebens vor dem Tode zugeschrieben, wodurch der Gedanke, daß Christus seinen menschlichen Brüdern κατὰ πάντα gleich geworden, eine specielle Beleuchtung findet und zugleich die Fähigkeit des μετριοπαθεῖν (V. 2) zum klaren Bewußtsein gebracht wird . . . Schon der Begriff dieser Worte (δεήσεις und ἱκετηρίας) schließt die Bezugnahme auf den Ruf Christi am Kreuze: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! aus; denn dieser Ruf kann als ein flehentliches Bitten kaum angesehen werden. Auch die Pluralform δεήσεις κλ. weist auf das dreimalige Gebet auf dem Oelberge hin; wozu noch kommt, daß diese Gebetsdarbringung dem V. 8 erwähnten Leiden voranging . . .“ S. 226: „Der Participialsatz καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας gibt den Erfolg seines Flehens und zugleich den Grund der Gebetserhörung an. Daraus, daß hier von solchen Bitten die Rede ist, welche Erhörung fanden, haben Mehrere gefolgert, daß die Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane unwahrscheinlich sei, weil die dortigen Bitten Christi um Vorübergehen des Leidens- und Todeskelches nicht erhört wurden. Allein abgesehen davon, daß es eine schriftwidrige Behauptung ist (Joh. 11, 42), zu sagen, jenes Gebet Christi sei nicht erhört worden, kann εἰσακουσθεὶς nur auf das Oelbergsgebet seine Beziehung finden; denn nach dem gegebenen Verhältniß der Satzcon-

Digitized by Google

struction geht die Erhörung dem thatsächlichen Leiden voran. Ist dem aber so, dann ist die Bezugnahme auf den Angstruf am Kreuze ausgeschlossen. Ebensowenig kann dann die τελείωσις Christi (V. 9) als Erhörung jener Bitte angesehen werden. Er ist wirklich erhört worden, und zwar in der Weise, wie es dem Werke der Erlösung am angemessensten war. Um eine andere Erhörung, als sie im Willen des Vaters lag, flehte auch der Heiland nicht. Und deßhalb lag in seinem, dem Willen Gottes sich ganz unterordnenden Gebete auch die Bitte um den göttlichen Gnadenbeistand zur Leidensübernahme und Ertragung. Und dieser Gnadenbeistand wurde ihm gewährt, und bestand in der Stärkung durch den Engel (Luk. 22, 43)." Ueber den letzten Punkt vgl. auch *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 5, 7: Dicendum est, quod Christus in omnibus quae voluit fieri, fuit exauditus. Ipse autem secundum appetitum sensualitatis et secundum voluntatem, in quantum est quidam appetitus naturalis, refugiebat mortem. Et quantum ad hoc orabat, ut ostenderet se verum hominem. Sed voluntate consequente rationem deliberatam volebat mori. Unde dicit: Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu (Matth. 26, 39). In welchem Sinne Christus den Gehorsam „gelernt" habe (V. 8), vgl. *Thom. Aq.* l. c.: *Didicit* . . ., id est, *expertus est.* Et loquitur Apostolus sic, quia qui didicit aliquid, voluntarie accessit ad illud sciendum; Christus autem voluntarie accepit infirmitatem nostram, et ideo dicit, quod didicit obedientiam, id est, quam grave sit obedire; quia ipse obedivit in gravissimis et difficillimis, quia usque ad mortem . . . Christus ergo licet ab aeterno sciret simplici notitia, quid est obedientia, tamen didicit experimento obedientiam ex iis quae passus est, id est difficilibus, scil. per passionem et mortem.

2. Zum Lohne für dieses Opfer empfing Christus für seine menschliche Natur[1] die himmlische Verherrlichung und Erhöhung zur Theilnahme an der Majestät Gottes und seiner Herrschaft über die Geschöpfe[2].

Die ihm, als dem Sohne Gottes, innewohnende göttliche Herrlichkeit und Macht, war hienieden verhüllt durch die Knechtsgestalt, die er angenommen hatte (Phil. 2, 7; Röm. 1, 3); ja, er versenkte sich so tief in die menschliche Niedrigkeit und Schwachheit, daß er am Kreuze der Gewalt des Todes sich preisgab[3]. Jedoch seit seiner Auferstehung von den Todten hat ihn der Vater als Sohn Gottes eingesetzt, d. h. er hat ihn seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit, auch seiner menschlichen Natur nach in die ihm gebührende innere und äußere Sohnes-Herrlichkeit eingeführt, und hat seine Gottessohnschaft vor der Welt kundgethan durch die Wunder der Gnade, welche der von ihm gesandte heilige Geist in den Gläubigen wirkte[4].

[1] Theodoret z. Phil. 2, 9: οὐ τοίνυν ἔλαβεν ἃ μὴ πρότερον εἶχεν, ἀλλ' ἔλαβεν ὡς ἄνθρωπος ἅπερ εἶχεν ὡς θεός.

[2] Phil. 2, 9: „Deßhalb auch (d. i. wegen seines Gehorsams bis zum Kreuzestode) hat Gott ihn erhöht und hat ihm einen Namen geschenkt, der da ist über jeglichen Namen, (10) damit im Namen Jesu sich jedes Knie beuge der Himm-

Digitized by Google

lischen, Irdischen und Unterirdischen, (11) und jegliche Zunge bekenne, daß der Herr ist Jesus Christus, zum Preise Gottes des Vaters" (ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Vulg.: quia Dominus J. Chr. in gloria est Dei Patris). Vgl. 3, 21. Hebr. 1, 4—13; 12, 2. Luk. 24, 26.

[3] 2 Kor. 13, 4: „Denn obgleich er gekreuziget wurde aus Schwachheit, so lebt er doch aus der Kraft Gottes." *Est.* Comm. in h. l.: Quamvis crucifixus fuit et in cruce mortuus secundum carnem infirmam, passibilem, mortalem, et hominum daemonumque injuriis obnoxiam, vivit tamen nunc vita immortali et impassibili, ex virtute et potentia Dei Patris, qui revocavit eum de morte ad vitam, non ultra moriturum.

[4] Röm. 1, 1: „Paulus, Diener Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes, (2) welches er vorausverkündet hatte durch seine Propheten in heiligen Schriften, (3) von seinem Sohne, der geworden ist aus dem Samen David's dem Fleische nach, (4) der da eingesetzt worden als Sohn Gottes (τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ) durch Machterweisung (ἐν δυνάμει) gemäß dem Geiste der Heiligung (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) seit der Auferstehung von den Todten" (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). Die im Texte angedeutete Erklärung dieser schwierigen Stelle scheint uns am meisten dem Wortlaute, sowie der paulinischen Darstellungsweise zu entsprechen. Vgl. *Tolet.* Comm. in Rom. 1, 4. *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. 1. Theodoret hat dieselbe klar und bestimmt in dem Satze ausgesprochen: Ἐνταῦθα ἐδίδαξεν ὁ θεῖος ἀπόστολος, ὅτι κατὰ σάρκα τοῦ Δαβὶδ χρηματίσας υἱὸς ὡρίσθη καὶ ἀπεδείχθη τοῦ θεοῦ υἱὸς διὰ τῆς ὑπὸ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐνεργουμένης δυνάμεως μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν αὐτοῦ. — Die Lesart προορισθέντος, welcher die Vulg. *(praedestinatus)* folgt, scheint eine spätere Aenderung des Textes zu sein. Wenigstens bemerkt der lateinische Uebersetzer des Origenes z. b. St.: Quamvis (enim) in latinis exemplaribus *praedestinatus* soleat inveniri, tamen secundum quod interpretationis veritas habet *destinatus* scriptum est, non *praedestinatus*. Destinatur enim ille qui est, praedestinatur vero ille qui nondum est. Vgl. Beelen, Reithmayr, Tischendorf z. b. St. Will man an der gewöhnlichen Bedeutung von praedestinare festhalten und nicht eine ohne Beachtung des Sinnes vorgenommene Verwechslung mit destinatus annehmen, so verwickelt man sich, wie schon Estius hervorhebt, in unlösbare Schwierigkeiten. Die zusätzlichen Bestimmungen, in virtute etc., sind dann nicht zu erklären. Zu dem gewaltsamen Erklärungsversuche des Corn. a Lap. bemerkt Beelen mit Recht: Mihi quidem hic videtur non sensum verborum Pauli *exposuisse*, sed verbis Pauli sensum *imposuisse* suum. Am wenigsten scheint uns eine in neuerer Zeit von katholischen und protestantischen Exegeten aufgestellte Erklärung dem Wortlaute und der ganzen Tendenz der Stelle zu entsprechen. Es wird nämlich behauptet, mit κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης sei, im Gegensatz zu κατὰ σάρκα, die göttliche Natur in Christo bezeichnet („nach heiliger Geistigkeit, nach seiner heiligen göttlichen Natur, die Geist ist". Ad. Maier, Comm. z. b. St. — „Das πνεῦμα, welches die Person Christi mit constituirt hat, ist das πνεῦμα der ἁγιωσύνη, wie sie bei den LXX vorkommt: göttliche Erhabenheit, die Eigenschaft des קדוש." Schmid a. a. O. S. 297; vgl. S. 292). Angenommen, diese Auffassung von πνεῦμα ἁγιωσύνης ließe sich, was jedoch nicht der Fall ist, aus dem sonstigen biblischen Sprachgebrauche grammatisch rechtfertigen, so scheint sie uns dennoch unhaltbar. Denn welchen Sinn und Zweck sollte es haben, wenn der Apostel hier sagte, Christus sei „als Sohn Gottes erwiesen worden nach seiner heiligen göttlichen Natur", oder „sofern er πνεῦμα ἁγιωσύνης ist"? (Schmid.) Wozu hier diese müßige Tautologie? Auf κατὰ

Digitized by Google

σάρκα (V. 3) darf man sich nicht berufen; es soll damit keine Distinction eingeleitet werden. Der Apostel will vielmehr hier, wie auch sonst überall, Christus, den υἱὸς θεοῦ (V. 3) in seiner geschichtlichen Erscheinungs- und Daseinsweise, wie das Evangelium und die Propheten ihn darstellen (V. 1. 2), beschreiben. Und da ergibt sich zuerst, daß er als ein Sprößling des Davidischen Geschlechtes auf Erden erschien, der von ihm angenommenen Menschennatur nach (κατὰ σάρκα). Indem der Apostel diesen Anfang des irdischen Wandels Christi hervorhob, wollte er ohne Zweifel darin zugleich das ganze Geheimniß seiner Erniedrigung bis in den Tod andeuten, um dann im Gegensatze dazu (V. 4) das Geheimniß seiner Erhöhung, in Beidem eine kurze Summa der ganzen Christologie, auszusprechen. Oder es schwebte dem Apostel, indem er V. 3 der Erscheinung Christi in menschlicher Niedrigkeit gedachte, der so oft von ihm erfahrene Widerspruch des jüdischen und heidnischen Unglaubens vor, dem ein solcher Messias oder Weltheiland ein Aergerniß oder eine Thorheit war. Darum weist er sofort darauf hin, wie dieser erniedrigte, von den Propheten geweissagte Davidssohn, in der That auch Gottes Sohn und als solcher durch die Wunder seiner Gnade kundgethan worden sei. Eine solche vorläufige Beschreibung der Person des Erlösers, mit einem gewissen apologetischen Seitenblicke, ist aber auch in der That dem Inhalte und der Tendenz des ganzen Briefes angemessen, in welchem der Apostel, als der erste Apologet des Christenthums und der Kirche, nachweist, daß in Christo das Heil für alle Menschen, Juden und Heiden, erschienen sei, dem sich Niemand unter welchem Vorwande auch immer entziehen dürfe. Eine ganz ähnliche Gedankenfolge zieht sich durch die Rede des hl. Petrus (Apg. 2, 14—36) hindurch. Man vergleiche besonders den Schlußsatz V. 36: „Zuverlässig wisse also das ganze Haus Israel, daß ihn zum Herrn und zum Christus Gott gemacht hat (ἐποίησε. Röm. 1, 4: τοῦ ὁρισθέντος), diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.“ — Bei der Erklärung Theodoret's wird endlich auch am genauesten die Bedeutung und die Reihenfolge der drei Präpositionen ἐν, κατά, ἐκ V. 4 berücksichtigt: Christus ist als Sohn Gottes eingesetzt worden durch Machterweisung, welche geschieht vermöge des Geistes der Heiligung, d. h. so, daß der heilige Geist der Urheber dieser Wunder ist und daß dieselben seiner Natur entsprechen (κατά), nämlich Wunder der Heiligung und Gnade sind (1 Kor. 12, 8 vgl. m. 2, 4. Eph. 1, 19. Gal. 3, 5). Die Einführung Christi in den ihm zukommenden status gloriae begann mit seiner Auferstehung (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Vgl. Apg. 13, 33; 26, 23. Eph. 4, 7 ff. 1 Petr. 1, 3). Die belehrendste Parallele zu Röm. 1, 3. 4 bietet 1 Tim. 3, 16 dar. Die Worte: ἐδικαιώθη (ὁ θεὸς) ἐν πνεύματι, „er (der menschgewordene Gott) ward durch den (heiligen) Geist gerechtfertigt, d. i. erwiesen und bewährt als das, was er zu sein behauptete“, enthalten denselben Gedanken, der Röm. 1, 4 ausgesprochen ist. Vgl. Mack a. a. O. S. 290.

3. Mit der Auferstehung, welche Paulus ausdrücklich als ein Werk des Vaters bezeichnet[1], trat Christus ein in den Stand der Verherrlichung. Sein Aufenthalt in der Unterwelt, von welchem der Apostel nur an einer Stelle redet (Eph. 4, 9), erscheint als eine Zwischenstufe, insofern einerseits die Erniedrigung des Erlösers bei demselben nicht fortschritt, anderseits aber auch die Verklärung seiner menschlichen Natur, wenigstens der leiblichen Seite nach[2], erst in der Auferstehung sich vollzog.

Digitized by Google

[1] Apg. 13, 37; 17, 31. Röm. 6, 4; 8, 11. 1 Kor. 6, 14; 15, 15. 2 Kor. 5, 14. Eph. 1, 20. Kol. 2, 12.

[2] Ueber Eph. 4, 9 f. u. S. 165 ff. Von der menschlichen Seele des Erlösers, welche in die Unterwelt hinabstieg, sagt *Thom. Aq.* Summa theol. III. Q. 52. a. 5. ad 3: Statim Christo mortem patiente anima ejus ad infernum descendit, et suae passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis, quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos commorante; quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae. Vgl. *Cat. rom.* P. I. C. 6. Q. 6.

4. Auf den verherrlichten Gottmenschen bezieht der Apostel die Worte, welche der 109. Psalm Gott in den Mund legt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße.“ [1] Er findet in denselben die Erhebung Christi zur Theilnahme an der göttlichen Majestät und Weltherrschaft, seine äußerliche Erhöhung über alle geschaffenen Wesen im Himmel und auf Erden ausgesprochen [2].

Als die Hauptmomente dieser himmlischen Herrschaft des Erlösers bezeichnet Paulus die Regierung der Welt (Röm. 14, 9) und der Kirche insbesondere (Eph. 1, 22. 23; 2 Kor. 5, 15), die Unterwerfung der Feinde dieses Gottesreiches (1 Kor. 15, 24. 25); endlich als Schlußacte derselben die allgemeine Auferweckung der Todten, das Weltgericht und die Einführung der Auserwählten in ihre himmlische Vollendung [3].

[1] 1 Kor. 15, 25. 26 vgl. m. Ps. 8, 8. Hebr. 1, 13. Matth. 22, 43 ff.

[2] Röm. 8, 34. Eph. 1, 20—23. Phil. 2, 9—11. 2 Tim. 2, 11. 12. Ueber den metaphorischen Ausdruck, „Christus sitze zur Rechten des Vaters im Himmel“ vgl. *Est.* Comm. in Rom. 8, 34: Dicitur autem Christus esse vel sedere ad dexteram Dei Patris, non situ corporali, quem nefas est adscribere Deo, qua Deus est; sed hoc sensu, quia Christus secundum naturam humanam, qua adscendit in coelum, summam inter omnes creaturas obtinet et quietus possidet potestatem et gloriam in regno Patris, velut secundus a Patre, cui alioqui secundum naturam divinam est per omnia aequalis. Sumta est autem metaphora a magnis principibus, qui, primo ac medio loco sibi servato, proximos sibi et a dextris collocant eos, quibus secundam a se potestatem aut dignitatem in regno concesserint.

[3] 1 Kor. 15, 26. Apg. 17, 31. Röm. 2, 16. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10. 2 Thess. 1, 6—10. 2 Tim. 4, 1 vgl. m. Matth. 24, 30 ff. Phil. 3, 21. 1 Thess. 4, 13—16. Vgl. u. § 45 ff.

5. In jener himmlischen Herrschaft des Gottmenschen schauen wir jetzt schon, erklärt der Apostel weiter, die vollkommene Erfüllung eines andern Psalmwortes (Ps. 8, 5 ff.), in welchem der heilige Sänger zunächst die erhabene Stellung, die Gott dem Menschen im Reiche der Schöpfung zugedacht, lobpreisen wollte. Jesus, sagt der Apostel, der

Digitized by Google

ein Weniges und auf kurze Zeit kraft der angenommenen Leiblichkeit und Todesfähigkeit unter die Engel erniedrigte Menschensohn, er ist wegen Erleidung des Todes mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und von Gott zum Herrscher über alle Werke seiner Hände gesetzt worden[1]. An uns Menschenkindern ist die vom Psalmisten geschilderte Herrlichkeit, seit wir der Schmach und Sklaverei der Sünde verfallen sind, nicht mehr zu finden. Aber gleichwie der Gottmensch Jesus für uns Alle den Tod verkostet hat, dem gnädigen Willen Gottes gemäß, so ist er uns auch in seiner durch Todesleiden gewonnenen himmlischen Vollendung ein Anführer auf dem Wege des Heiles[2]. Zum vollen Besitz des Erbes gelangt, welches Christus für uns miterworben und selbst bereits angetreten hat (Röm. 8, 17. 18), werden auch wir die Herrlichkeit der Kinder Gottes an uns tragen (Hebr. 2, 10) und theilnehmen an der Verklärung und Herrschaft, in die er eingegangen ist (Eph. 2, 6; Phil. 3, 20. 21); und so wird auch an uns das Wort des Psalmes sich wieder bewahrheiten: „Du hast den Menschensohn gesetzt über die Werke deiner Hände, hast Alles untergeben seinen Füßen."

[1] *Aug.* Enarr. in Ps. 8. n. 11: Filius igitur hominis primo visitatus est (v. 6) in ipso homine Dominico, nato ex Maria virgine. De quo propter ipsam infirmitatem carnis, quam Sapientia Dei gestare dignata est, et passionis humilitatem recte dicitur: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis* (v. 7). Sed additur illa glorificatio, qua resurgens adscendit in coelum: *Gloria*, inquit, *et honore coronasti eum; et constituisti eum super opera manuum tuarum* (v. 8). Quandoquidem et Angeli sunt opera manuum Dei, etiam super Angelos constitutum accipimus unigenitum Filium, quem minutum paulo minus ab Angelis per humilitatem carnalis generationis atque passionis audimus, et credimus.

[2] Hebr. 2, 5: „Denn nicht Engeln hat er (Gott) die zukünftige Welt unterworfen, von der wir reden. (6) Vielmehr hat Einer irgendwo bezeugt, sprechend: ‚Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest, oder der Menschensohn, daß du seiner wahrnimmst? (7) Du hast ihn erniedrigt ein Weniges unter die Engel; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt, und ihn gesetzt über die Werke deiner Hände; (8) Alles hast du unterworfen unter seine Füße.' Denn indem er ihm Alles unterworfen hat, hat er Nichts ihm ununterworfen gelassen. Jetzt aber sehen wir noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei; (9) aber als den ein Weniges unter die Engel Erniedrigten sehen wir Jesus, wegen des Erleidens des Todes, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für Alle den Tod koste (d. h. Jesus ging deßhalb auf dem Wege des Leidens und des Todes ein in seine Herrlichkeit, damit er, Gottes gnädigem Rathschlusse zufolge, durch seinen Tod uns Menschenkinder erlöste und so den Weg eröffnete zu der im Psalme geschilderten Herrlichkeit). (10) Denn es geziemte ihm, um dessentwillen alle Dinge und durch den alle Dinge sind, indem er viele Kinder zur Herrlichkeit führen wollte (ἀγαγόντα. „Griechisch ist der Satz so gedacht: es ziemte ihm . . ., geführt habend . . . vollendet zu haben, d. h. das Eine thuend, zugleich das Andere zu thun. Da das Letztere

Digitized by Google

die Vorbedingung von Ersterm ist, so läßt sich ἀγαγόντα allerdings auch adducturum übersetzen, aber grammatisch bedeutet es das nicht." Delitzsch a. a. O. S. 69), den Anführer (ἀρχηγόν) ihres Heiles durch Leiden zu vollenden." Ueber den Ausdruck „die zukünftige Welt" (V. 5) s. oben S. 75 ff. Die letzten Worte (V. 10) bilden einen Commentar zu dem Ausspruche des Apostels 1 Kor. 1, 18. 24. 25, daß in der Thorheit und Schwachheit des Kreuzes Christi für die Auserwählten Gottes Macht und Weisheit verborgen liege. Müßte schon das Andenken an die erhabene Majestät Gottes als des Endzieles und Urgrundes aller Dinge (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα Hebr. 2, 10) den Menschen bestimmen, nicht mit Gott zu rechten über die Rathschlüsse und Wege seines Erbarmens (wie dieß von Seiten des ungläubigen Judenthums bezüglich des Kreuzes Christi geschah, und wozu auch die Leser des Briefes hinneigten), so schwindet vollends aller Grund dazu, wenn wir den durch Gottes Gnade geordneten Zusammenhang zwischen der Erniedrigung des Gottmenschen bis zum Tode und unserer Erlösung und Vollendung betrachten. Da ergibt sich, soweit die Geheimnisse Gottes für uns erkennbar sind, überall die vollkommenste, Gottes Weisheit und Liebe entsprechende Zweckmäßigkeit. Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. III. Q. 1. a. 2. *Aug.* De Trin. XIII, 10: Ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid autem tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret? Quid vero hujus rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, praeter suae naturae detrimentum, nostrae dignatus inire consortium, prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret, ac sic jam credentibus quantum nos diligat Deus, et quod desperabamus jam sperantibus, dona in nos sua sine ullis bonis meritis nostris, immo praecedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate conferret? Vgl. c. 13. 17. 18.

6. Christus ist durch das einmalige, die Sünden aller Zeiten und Generationen sühnende Opfer seines Todes am Kreuze in den Besitz der himmlischen Herrlichkeit gelangt, in welcher er bis zum Ende der Tage sein hohes priesterliches Mittleramt zu unserm Heile fortsetzt vor dem Angesichte des Vaters. Deßhalb vergleicht der Apostel diesen Weg, auf welchem Christus in seine jenseitige Vollendung einging, mit dem uns sterblichen Menschen als solchen vorgezeichneten Wege: „Gleichwie es dem Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, danach aber das Gericht, so wird auch Christus, einmal dargebracht, um die Sünden Vieler zu tilgen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen, denen, die seiner harren, zum Heile" (Hebr. 9, 27. 28). Der Apostel will sagen, wie Tod und Gericht ein für allemal über das ewige Loos des Menschen entscheiden, so hat auch das eine Opfer Christi, welches er in der Fülle der Zeiten dargebracht hat (a. a. O. V. 26), und auf Grund dessen er eingetreten

Digitized by Google

ist in das Allerheiligste des Himmels, um für uns zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes (ἐμφανισθῆναι a. a. O. V. 24, Gegensatz zu der verhüllten Gottesnähe des vorbildlichen Allerheiligsten, Lev. 16, 2), ein für allemal die Vollendung seines Mittleramtes bewirkt. Nun braucht er nicht wieder das Opfer seines Lebens zu bringen, weder für sich noch für uns, wie er ja auch thatsächlich nicht öfters sich geopfert hat seit Grundlegung der Welt, sondern nur einmal am Ende der (vorbereitenden) Zeitläufte (V. 26). Wenn er wiederkommen wird, erscheint er ohne Sünde, — d. h. nicht wie bei seiner ersten Ankunft von Gott an unserer Statt zur Sünde und zum Fluche gemacht (2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13). Die Sündenschuld ist getilgt für Alle; Christus, der Hohepriester unseres Heiles, ist vollendet in himmlischer Herrlichkeit (Hebr. 5, 9. 10; 10, 12). Es erübrigt nur, daß er auch die Erlösten, die seiner Ankunft entgegenharren, in dieselbe einführe (Hebr. 9, 28). Dann ist die Bestimmung und das Werk unseres Mittlers allseitig in Erfüllung gebracht (1 Kor. 15, 28).

§ 32.

Die Beziehung der Verherrlichung des Erlösers zum menschlichen Heile. Das himmlische Opfer Christi.

Wie der menschgewordene Gottessohn durch seine Erniedrigung und seinen Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes Erlösung von der Sünde für das ganze gefallene Geschlecht erwirkt und einen neuen Bund der Gnade gestiftet hat, so ist auch der erhöhte Christus von Gott zum Herrn und Spender der von ihm erworbenen Heilsgnaden bestellt worden. In der allgemeinsten Form spricht der Apostel diese Wahrheit aus in dem Satze des Römerbriefes (4, 25): „Christus ist hingegeben worden (in den Tod) um unserer Uebertretungen willen, und auferweckt worden um unserer Rechtfertigung willen.“ Den letzten Punkt betreffend lehrt Paulus insbesondere:

1. Christus ist von Gott zum Haupte seiner Kirche erhoben, nicht bloß insofern er sie äußerlich regiert, sondern in dem Sinne, daß von ihm das geistige Leben und die Gnadenkräfte ausfließen, durch welche der mystische Leib seiner Kirche Dasein, Wachsthum und Gedeihen empfängt [1].

Diese Wahrheit benutzt der Apostel als Grundlage einer Paräneſe an die Epheſier, in welcher er dringend die Bewahrung der Einheit und

Digitized by Google

Eintracht im kirchlichen Leben empfiehlt (Eph. 4, 1—3). Am wenigsten, sagt er, dürfe die Mannigfaltigkeit und das verschiedene Maß der Gnadengaben in den Gemeindegliedern zum Anlasse der Zwietracht und Lieblosigkeit werden; wie ja auch die vorher (V. 4—6) geschilderte Einheit der Kirche dadurch nicht in Frage gestellt werde; denn die Mannigfaltigkeit und das verschiedene Maß der Gnaden führe sich zurück auf den Willen des Einen Christus, welcher der Spender der Gnaden sei. „Einem jeden Einzelnen von uns ward die Gnade verliehen nach dem Maße der Gabe Christi" (V. 7; vgl. V. 11—16; 1 Kor. 12, 27—30). Sodann beweist Paulus durch eine Psalmstelle, die er im typisch-messianischen Sinne auslegt, daß in der That Christus, der auf's tiefste erniedrigte Erlöser, von Gott als Herr und Spender der Heilsgnaden eingesetzt worden sei. „Daher (weil diese Würde Christi im Plane Gottes vorgesehen war) sagt die Schrift: ‚Aufsteigend zur Höhe führte er gefangen Gefangenschaft, gab Geschenke den Menschen.' Das ‚er stieg hinauf', was heißt es aber anders, als daß er auch zuerst herabstieg in die unteren Theile der Erde? Der herabstieg, er ist es auch, der hinaufstieg über alle Himmel, auf daß er Alles erfüllte" (Eph. 4, 8—10).

Die Schlußfolgerung des Apostels ist offenbar diese: Das Aufsteigen zur Höhe, wie es im Psalm (67, 19) von Jehova ausgesagt wird, kann, da ja der Himmel sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße ist, nur unter der Voraussetzung eines vorangegangenen (nicht im localen Sinne zu verstehenden) Herabsteigens von diesem Throne, d. h. einer Erniedrigung bis zu einem Punkte, von dem aus die Besitznahme des Himmels als ein wahres Ascendere in altum erscheint, verstanden werden. Diese volle, buchstäbliche Erfüllung nun findet der Psalm in dem erniedrigten und sodann verherrlichten Gottmenschen Christus (vgl. Joh. 3, 13). Von ihm kann selbst im eigentlichen (localen) Sinne ein Herabsteigen in die Tiefe, und in Folge dessen ein wahres Hinaufsteigen ausgesagt werden. Christus stieg (bei seinem Tode) sogar hinab in die unterirdischen Regionen[2]; dort machte er diejenigen, welche bis dahin Gefangene der Unterwelt gewesen waren, zu Gefangenen seiner Gnade, indem er damit zugleich die Gefangenschaft der Unterwelt gefangennahm, d. h. sie vernichtete (ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν). Alsdann ist er hinaufgefahren zum Throne Jehova's. Vom Vater erhöht über alle Himmel, empfing er von ihm als Gottmensch die den Menschen verheißenen Gaben und Gnaden des heiligen Geistes, um sie denselben

Digitized by Google

nach freieſter Selbſtbeſtimmung zuzuwenden (Eph. 4, 10—16; vgl. m. B. 7; 2, 18; 1, 22. 23; Röm. 5, 2; 1 Kor. a. a. O.; Apg. 2, 33).

Hieraus erklärt es ſich, daß der Apoſtel in ſeinem an die Gläubigen gerichteten Segenswunſche durchweg Chriſtus zugleich mit dem Vater als Spender der Gnade und des Friedens bezeichnet[3], und daß er den den Gläubigen innewohnenden heiligen Geiſt bald den Geiſt Gottes des Vaters, bald den Geiſt Chriſti nennt[4].

[1] Eph. 1, 22: „Und Alles hat er (Gott) unterworfen unter ſeine (Chriſti) Füße, und ihn gegeben als Haupt über Alles (κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα) der Kirche, (23) welche ja iſt ſein Leib, die Fülle deſſen, der in Bezug auf Alles in Allen erfüllt wird (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου)." Nehmen wir nach dem Vorgange der griechiſchen Erklärer und der Vulg. das Particip πληρουμένου im paſſiven, πλήρωμα hingegen im activen Sinne (das Erfüllende, die Fülle, plenitudo Vulg.), ſo ſtellt ſich der Zuſatz τὸ πλήρωμα κλ. als eine Erklärung der in dem vorhergehenden σῶμα und κεφαλή angedeuteten Ideen dar. Chriſtus iſt in Wirklichkeit Haupt der Kirche, dadurch daß ſie ſich ihm als ſein myſtiſcher Leib anfügt, wenn wir ſo ſagen dürfen; dadurch, daß in ihren Gliedern ſein Geiſt und ſeine Gnade leben und herrſchen. In der erklärenden Appoſition (τὸ πλήρωμα κλ.) will alſo der Apoſtel ſagen: Was Chriſtus in ſich ideell iſt, als das von Gott beſtellte Haupt der erlöſten Gemeinde, das iſt er reell in der mit ihm in übernatürlicher Lebensverbindung ſtehenden Kirche. Sie heißt darum mit Recht ſein Leib, und die Erfüllung des Hauptes Chriſtus; alle Beziehungen (τὰ πάντα), in welche er als Haupt über Alles (summum caput) zu der erlöſten Menſchheit zu treten berufen iſt, gewinnen in der Geſammtheit der Glieder der Kirche (ἐν πᾶσιν, vgl. 1 Kor. 12, 6) Beſtand. *Thom. Aq.* Comm. in Eph. h. l.: Corpus est factum propter animam, et non e converso. Unde secundum hoc corpus naturale est quaedam plenitudo animae. Nisi enim essent membra cum corpore completa, non posset anima suas operationes plene exercere. Similiter itaque est hoc de Christo et de ecclesia. Et quia ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod ecclesia est plenitudo ejus, scil. Christi, id est, *ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodammodo in membris ipsius ecclesiae impleantur*, dum scilicet omnes sensus spirituales et dona et quidquid potest esse in ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso derivantur in membra ecclesiae, et perficiuntur in eis. Ebenſo erklären die Stelle Theophylact und Oecumenius. Vgl. *Est.* Comm. in h. l.: Christus quoad omnia in omnibus sui corporis membris adimpletur. Nisi enim essent, hic quidem pes ejus, ille vero manus, alius autem aliud membrum, et haec omnia propriis officiis distincta, non perficeretur Christus secundum rationem capitis, quia non haberet integrum et consummatum corpus. Es iſt ein leeres Spielen mit Worten, worin von dem thatſächlichen Inhalte und Zuſammenhange der pauliniſchen Lehre auch nicht die leiſeſte Ahnung ſich zeigt, wenn Baur a. a. O. S. 425 ff. in der vorliegenden Stelle nichts Anderes als puren Gnoſticismus nach valentinianiſchem Muſter findet und demgemäß erklärt: „Als πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσιν iſt Chriſtus das die πάντα ἐν πᾶσιν mit ihrem beſtimmten Inhalt erfüllende πλήρωμα, und dieſes πλήρωμα ſelbſt iſt die mit ihrem abſoluten Inhalt erfüllte abſolute Allheit" (S. 427).

Digitized by Google

[2] Den Ausdruck Eph. 4, 9: „in die unteren Theile der Erde" (εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς) halten viele neuere Erklärer für gleichbedeutend mit εἰς τὴν κατωτέραν γῆν, und beziehen denselben auf die Incarnation (vgl. Est., Grot., Meyer, de Wette u. A.); die meisten katholischen Ausleger jedoch finden in dieser Stelle die Höllenfahrt Christi ausgesprochen (vgl. *Bellarm.* De Christo. IV, 12. Freib. Kirchenlex. V, 288 ff. Körber, Die kath. Lehre v. d. Höllenfahrt Christi. Landshut 1860). Von dieser Auffassung sagt (Hölemann), Bibelstudien. 2. Abth. 1860. S. 126, sie sei die antike und conservative. Ihr gehören wesentlich an die Väter, die große Mehrzahl der katholischen Ausleger, ebenso die meisten lutherischen Theologen. Die entgegengesetzte, von der bloß irdischen Erniedrigung, sei die der Calviner. Gegen die Auslegung von der Incarnation macht derselbe außerdem mit Recht folgende exegetische Gründe geltend (a. a. O. S. 121 ff.): 1) Die unnütze und schwülstige Breite des Ausdrucks, wenn εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς nichts Anderes heißen soll als εἰς oder ἐπὶ τὴν γῆν. „Hier wäre, im Falle bloßer Entgegensetzung von Himmel und Erde, zunächst der Comparativ κατώτερα mindestens fade." Ebenso steht entgegen der Plural τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Beides erklärt sich wohl, wenn „die unteren Theile der Erde" den Gegensatz ihrer oberen bilden; 2) die Nutzlosigkeit der ganzen Beweisführung, wenn nur gefolgert wird, Christus sei auf die Erde herabgestiegen (V. 9), da er gen Himmel gefahren sei (V. 8. 10); 3) der alttestamentliche Ausdruck תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ werde immer von dem Innern der Erde gebraucht. Vgl. Ps. 63, 10. Ez. 26, 20; 32, 18. 24; 31, 16 · Is. 44, 23. — Den Zweck der Höllenfahrt Christi gibt der römische Katechismus (P. I. C. 6. Q. 5) mit unverkennbarer Beziehung auf unsere Stelle dahin an: Christus Dominus descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret, eisque passionis suae fructum impertiret. Q. 6: Docendum erit, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut, ereptis daemonum spoliis, sanctos illos patres ceterosque pios e carcere liberatos secum adduceret in coelum; quod ab eo admirabiliter summaque cum gloria perfectum est. Vgl. C. 7. Q. 6. Letzteres geschah bei der Himmelfahrt Christi. Es ist in den vom Apostel citirten Worten des Psalmes angedeutet: „Er nahm gefangen Gefangenschaft." Vgl. *Bellarm.* In Ps. 67, 19: *Cepisti captivitatem* i. e. captivos diaboli fecisti captivos tuos; miseram captivitatem in captivitatem felicissimam commutasti; et sic triumphator multis millibus sanctorum, quos ab inferis eduxisti, comitatus in regnum tuum introisti. — Die letzten Worte des 10. V. werden verschieden aufgefaßt. Die meisten Erklärer finden den Gedanken darin ausgesprochen, Christus sei in der genannten Weise erst hinabgestiegen in die Tiefen der Erde und dann in den Himmel erhoben worden, damit er Alles (alle Räume) im Himmel und auf Erden mit seiner Wirksamkeit als Gottmensch erfülle oder umfasse. Andere verstehen die Worte von der Erfüllung aller messianischen Weissagungen (*Hier.* Comm. in h. l.). Thomas v. Aq. erklärt: *Ut adimpleret*, scil. omne genus hominum spiritualibus donis repleret. Lutherische Exegeten führen die Stelle zum Beweise für die Ubiquität des Leibes Christi an. Vgl. Hölemann a. a. O. S. 109. — Die vom Apostel citirte Psalmstelle lautet nach der mit dem hebräischen Texte übereinstimmenden Uebersetzung der Septuag.: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις. Paulus hat also zunächst die im Urtexte „dem Schwunge der Poesie und der Strömung des vollen Ganzen entstammende Apostrophe einfach in die, der ruhigeren Prosa und zugleich der Heraushebung aus dem größeren Ganzen entsprechende dritte Person ohne Sinnesänderung umgesetzt" (Hölemann

Digitized by Google

a. a. O. S. 96. Auch [Stier], Der Br. an die Eph. 1859. S. 228, findet dieſes für das Citat als ſolches ſo ſchicklich naheliegend, daß man es kaum eine Aenderung des Wortes heißen könne). Sodann iſt aus ἔλαβες δόματα bei Paulus ἔδωκε δόματα κλ. geworden. Aber auch dieſes iſt nicht ſowohl eine Aenderung als vielmehr eine Erklärung des Originalausdruckes. Denn die im Pſalme auf Jehova ſich beziehenden Worte ἔλαβες δόματα κλ. haben ſowohl nach der jüdiſchen wie nach der kirchlichen exegetiſchen Tradition den Sinn: Accepisti dona ad distribuenda ea filiis hominum. „Nicht das Gegentheil, ſondern eine Erklärung und zugleich rechte Verwendung des Originals enthält das apoſtoliſche ἔδωκε. Freilich kann man nicht nehmen für geben an ſich ſagen; allein beſtimmte Umſtände oder Prägnanz des Ausdrucks mögen Beides wohl mit einander verbinden, ſo daß die beiden Verba nur die beiden Seiten eines zuſammengehörigen Actes bezeichnen, das eine die paſſive, das andere die active, wovon erſtere im altteſtamentlichen Grundtexte, letztere in der authentiſchen Auslegung und heilsgeſchichtlichen Anwendung des Apoſtels hervorgehoben iſt, während die andere dabei ungeſchwächt vorausgeſetzt bleibt." Hölemann a. a. O. S. 97. In einer andern tiefſinnigen Weiſe erklärt der hl. Auguſtinus (De Trin. XV, 19. 34) den Wechſel des Ausdrucks: Paulus quoque Apostolus, *Unicuique*, inquit, *nostrum datur gratia secundum mensuram donationis Christi* (Eph. 4, 7). Atque ut donationem Christi Spiritum sanctum ostenderet, secutus adjunxit, *Propter quod dicit, Adscendit in altum, captivavit captivitatem, dedit dona hominibus* (v. 8). Notissimum est autem, Dominum Jesum, cum post resurrectionem a mortuis adscendisset in coelum, dedisse Spiritum sanctum, quo impleti qui crediderant, linguis omnium gentium loquebantur. Nec moveat quod ait, *dona*, non donum: id enim testimonium de Psalmo posuit ... *Dona* itaque dixit Apostolus, quemadmodum Propheta, non donum. Sed cum Propheta dixerit, *accepisti dona in hominibus:* Apostolus maluit dicere, *dedit dona hominibus*, ut ex utroque scil. verbo, uno Prophetico, Apostolico altero, quia in utroque est divini sermonis auctoritas, sensus plenissimus redderetur. Utrumque enim verum est, et quia dedit hominibus, et quia accepit in hominibus. Dedit hominibus, tanquam caput membris suis; accepit in hominibus idem ipse utique in membris suis, propter quae membra sua clamavit de coelo, *Saule, Saule, quid me persequeris* (Act. 9, 4)? et de quibus membris suis ait, *Quando uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* (Matth. 25, 40). Ipse ergo Christus et dedit de coelo, et accepit in terra. Porro autem dona ob hoc ambo dixerunt, et Propheta et Apostolus, quia per donum, quod est Spiritus sanctus, in commune omnibus membris Christi multa dona, quae sunt quibusque propria, dividuntur.

[3] Z. B. Röm. 1, 7: „Gnade euch, und Friede von Gott, unſerm Vater, und dem Herrn Jeſus Chriſtus." Daß nicht zu überſetzen ſei: und dem Vater des Herrn Jeſus Chriſtus, beweiſen die Parallelſtellen Gal. 1, 3: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς, καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Die griechiſchen Väter haben gegen die Arianer die Weſensgleichheit von Vater und Sohn aus dieſen Stellen gefolgert. So bemerkt z. B. Theodoret zu Röm. 1, 7: δι' ὧν ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἄντικρυς πατρὸς καὶ υἱοῦ τὴν ἰσότητα. Vgl. *Athan.* Or. III. c. Arian. 11, 13. *Cyr. Al.* Thesaur. XII, 1. Vgl. auch *Aug.* C. Maxim. Arian. II, 23. 4 (o. S. 149).

[4] Röm. 8, 9. 11. 14. Gal. 4, 6. Auch dieſe Stellen ſind offenbar für das nämliche Dogma beweiſend, wie die vorher genannten; auch beruft ſich die Dogmatik auf dieſelben für die Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes aus dem Vater und

Digitized by Google

dem Sohne. Wenn der Apostel endlich Röm. 8, 9. 10 dieselbe übernatürliche Begnadigung der Gläubigen einmal ein Wohnen des heiligen Geistes, und dann wieder ein Wohnen Christi in ihren Herzen nennt, so finden die Väter hierin das Geheimniß der circuminsessio divinarum personarum angedeutet. Vgl. *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. 13. *Petav.* De Trin. l. IV. c. 16.

2. Christus hat durch sein einmaliges Opfer am Kreuze eine vollkommene und ewig dauernde Erlösung vollbracht. Sündenvergebung und Heiligung, alle Gaben der Gnade und das Erbe der himmlischen Seligkeit hat er durch dasselbe der Menschheit für immer erwirkt. Diese Wahrheit entwickelt der Apostel im Hebräerbriefe in eingehender Weise, indem er das Opfer Christi mit den vorbildlichen Opfern des Alten Bundes, insbesondere mit dem des großen Versöhnungstages, vergleicht[1]. Im Gegensatze zu der alljährlichen Wiederholung des letztern, hat Christus sein Sühnopfer, und zwar das Opfer seines Blutes, einmal dargebracht, und damit eine ewige Erlösung erworben (Hebr. 9, 12: αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος, vgl. m. V. 25). Er hatte eben durch dieses auf Erden Gott dargebrachte Opfer die Sünden der Vielen (d. i. aller Menschen, die im Gegensatze zu dem Einen Erlöser Viele sind) gesühnt (Hebr. 9, 26. 28)[2]; und nachdem er durch dieses für alle Ewigkeit gültige und ausreichende Opfer seines Leibes und Lebens (Hebr. 10, 12: μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκές) Reinigung von Sünden (Hebr. 1, 3), Vernichtung der Gewalt Satans und des Todes (2, 14. 15) bewirkt, und auf ewig die Geheiligten vollendet hatte, ist er in seine himmlische Herrlichkeit eingegangen, in welcher er zur Rechten des Vaters sitzt (Hebr. 10, 10—14). Auch hierin hat sich Christus mit seinem Opfer als das wahre Gegenbild des mosaischen Hohenpriesters und Opfers dargestellt. In das Allerheiligste durfte der Hohepriester nur mit dem Blute der draußen geschlachteten Opferthiere eintreten; die draußen vollzogenen Opfer waren die Bedingung des Eintrittes. So ist Christus in das Allerheiligste des Himmels eingegangen auf Grund seines auf Erden, der Vorhalle des Himmels, dargebrachten Opfers (Hebr. 9, 7. 11. 12)[3].

Noch ein anderes Vorbild hat Christus durch seinen Opfertod verwirklicht. Der Alte Bund war durch Blut von Opferthieren besiegelt worden, er war durch die erfolgte Tödtung derselben nach Gottes Anordnung in Wirksamkeit getreten (Hebr. 9, 18—20). Ebenso wurde der Neue Bund durch den blutigen Opfertod des Gotteslammes Christus gestiftet und besiegelt; und weil derselbe auf Grund dieses Todes sofort in Kraft trat, nennt ihn der Apostel auch ein Testament (Hebr.

Digitized by Google

9, 16. 17; vgl. m. V. 15), welches das Erbe des ewigen Lebens den Erlösten vermittelt.

Es ist unzweifelhaft in all diesen Sätzen die Idee ausgesprochen, daß Christus hienieden, durch sein blutiges Opfer am Kreuze, die Erlösung des ganzen Geschlechtes vollbracht habe; daß, objectiv betrachtet, das Heils- und Erlösungswerk durch dieses Opfer und zugleich mit demselben vollendet wurde, und keiner Ergänzung durch eine spätere Thätigkeit des verherrlichten Christus bedürftig war [4].

So entschieden nun aber der Apostel im Hebräerbriefe diese Wahrheit betont, ebenso nachdrücklich lehrt er, daß Christo ein ewiges Priesterthum und eine priesterliche λειτουργία im Himmel eigne; daß er in seiner himmlischen Herrlichkeit das Amt eines Mittlers und Fürsprechers fortführe. Auch in diesem Umstande lehrt der Hebräerbrief seine Leser einen Vorzug des Priesterthums Christi und seines Gnadenbundes vor dem mosaischen Priesterthum und Gesetze erblicken. Die Unvollkommenheit und der vergängliche Charakter des levitischen Priesterthums und des Gesetzes, sagt der Apostel, ist in noch reichlicherm Maße ersichtlich, wenn nach der Aehnlichkeit Melchisedech's ein anderer Priester auftritt, welcher nicht nach dem Gesetze eines fleischlichen Gebotes es geworden, sondern gemäß der Kraft eines unzerstörbaren Lebens. Denn ihm wird das Zeugniß: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedech's" (Hebr. 7, 15—17). „Und in wiefern es nicht ohne Eidschwur geschieht — denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden, dieser aber mit einem Eidschwur durch den, der zu ihm sprach: ‚Geschworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: Du bist ein Priester in Ewigkeit' — in sofern ist Jesus eines bessern Bundes Bürge geworden. Und jener sind mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden, zu verbleiben; dieser aber hat, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priesterthum als ein unwandelbares. Weßhalb er auch ganz und gar (vollkommen und auf ewig) retten kann diejenigen, welche durch ihn Gott sich nahen, allzeit lebend, um als Mittler einzutreten für uns" (V. 20—25; vgl. Röm. 8, 34) [5].

[1] Vgl. oben S. 130 ff. Hebr. 7, 27; 9, 9—28; 10, 1—14; 13, 12. Bekanntlich haben die Socinianer, auf den Hebräerbrief vorzugsweise sich stützend, dem Kreuzestode Christi den Opfercharakter abgesprochen. Sie legen nur dem verherrlichten Christus im Himmel eine priesterliche Thätigkeit bei, deren Begriff jedoch keineswegs, obschon sie dieselbe mit interpellatio und oblatio bezeichnen, mit der im Hebräerbriefe dargestellten zusammenfällt. Vgl. Thalhofer, Die Opferlehre

Digitized by Google

des Hebräerbriefes. Dilling. 1855. S. 8 ff.; Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. Regensb. 1870 S. 144 ff. 173 ff. *(Crell)*, De causis mortis Christi, Bibl. patr. Polon. t. III, 605 ss. *(Schlichting)*, In ep. ad Hebr. fol. 74 ss. 99 ss. *(Quenstedt)*, Theol. dogm. II, 414. Möhler, Symbolik. 6. A. S. 615 ff.

[2] Vgl. oben S. 163 f. „Hier (Hebr. 9, 25. 26) wird sichtlich die προσφορὰ ἑαυτοῦ hingestellt als in eines zusammenfallend mit dem παθεῖν, und ist das Leiden als πάθημα τοῦ θανάτου (2, 9) zu fassen, wie ganz klar aus 9, 27. 28 hervorgeht. Es erscheint sohin der Tod Christi als Opfer, und zwar als sühnendes (εἰς ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας V. 28), und eben darum vollendetes; hätte das objective Moment des Opfers, die Annahme Seitens Gottes, noch gefehlt, so könnte von keiner Sühne die Rede sein. Daß diese προσφορὰ ἑαυτοῦ nicht in der praesentatio in coelis bestehe, zeigt das πεφανέρωται (V. 26), welches das Opfer in die diesseitige Sichtbarkeit verweist, und erhellt aus V. 27—28, wo der Verfasser die behauptete Einmaligkeit des Opfers Christi noch weiter begründet und erklärt: wie kein Mensch öfter sterbe als einmal, so sei auch Christus nur einmal geopfert worden. Hier wird im Nachsatze statt des erwarteten ‚so ist auch Christus nur einmal gestorben' geradezu ‚geopfert' substituirt, was doch offenbar nicht hätte geschehen können, wenn nicht im Tode das Opfer, das Wesen des Opfers läge." Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbr. S. 11 f.

[3] Der Apostel stellt dieses so dar, daß er den Leib Christi, den er im Tode hinopferte, das Zelt (σκηνή) oder auch den Vorhang (καταπέτασμα) nennt, durch welche Christus hindurchgegangen sei in das himmlische Allerheiligste. Das Opfer auf Golgatha, das ist der Sinn, vermittelte zeitlich und ursächlich den Eintritt Christi in sein himmlisches Hohespriesterthum, Hebr. 9, 11. 12; 10, 20. Die angegebene Deutung der σκηνή Hebr. 9, 11 ist durch Chrys., Theophyl., Aug., Ambr., Primas., Thom. u. A. vertreten. Vgl. *Est.* Comm. in h. l. Derselbe bemerkt bezüglich der Vereinbarkeit der zwei genannten bildlichen Ausdrücke: Nihil vetare, quominus eadem res mystice vel plura ac diversa significet, vel pluribus ac diversis rebus significetur, praesertim si diversae rationes spectentur. Ita Christus in eodem sermone modo se vocat ostium, modo pastorem, qui per ostium intrat (Joan. 10, 7. 9. 11). Quanquam non dicimus, Apostoli mentem esse, quod primum tabernaculum gesserit typum corporis Christi, sed quod cum eo habuerit aliquid simile; ut, sicut per ipsum intrabat pontifex in sancta, sic Christus per corpus suum, velut per tabernaculum, introierit in coelum. Dicitur autem per corpus suum introivisse, quia per passionem et oblationem sui corporis ingressum sibi paravit in gloriam coelestem. In der letzten Bemerkung ist die innere Beziehung zwischen dem Opfer Christi am Kreuze und seiner himmlischen λειτουργία übersehen.

[4] „Auch katholische Theologen sind unter specieller Berufung auf den Brief an die Hebräer der Ansicht, ‚daß das Eine Opfer Christi keineswegs mit dem Kreuztode abgeschlossen sei, sondern erst mit der Aufnahme in den Himmel seine Vollendung erhalten habe', daß der Kreuztod nur als Schlachtung der victima und als ‚Zubereitung des eigentlichen Opfermaterials' erscheine." Thalhofer a. a. O. S. 3. Der Verf. verweist auf Weinhart, Ueber die Bedeutung des heiligen Meßopfers. Freising 1847. S. 3. Veith, Eucharistia. 1. A. S. 97. Reithmayr, Comment. z. Römerbr. S. 214 ff. Lutterbeck, Neutest. Lehrbegr. II, 107. Jedoch ist an der zuletzt genannten Stelle die vom Verfasser bekämpfte Ansicht unseres Erachtens nicht vorgetragen. Vgl. auch Lutterbeck a. a. O. S. 248. — Reithmayr drückt sich freilich zweideutig aus, indem er a. a. O. S. 214 den Grundsatz als unhaltbar

Digitized by Google

zu bezeichnen scheint, „alles Verdienen Christi für uns sei in und mit seinem Leiden und Sterben abgeschlossen, — die Auferstehung und Himmelfahrt könne, streng genommen, nicht mehr zu seinem eigentlichen Verdienstwerk gerechnet werden"; worauf dann (S. 215) die Bemerkung folgt, es werde bei Paulus die Lebenserneuerung (Rechtfertigung) ebenso constant als Ausfluß (?) der Auferstehung Jesu Christi dargestellt, wie die Nachlassung der Sünden vom Opfertode desselben abgeleitet wird. Dieser Vergleich ist jedenfalls mißverständlich. Die Auferstehung Christi ist nicht in dem Sinne die Ursache unserer Rechtfertigung oder Heiligung, wie sein Opfertod die Ursache (causa meritoria) der Erlösung und Sündenvergebung ist. Unsere Rechtfertigung ist freilich das Werk des auferstandenen Erlösers; insofern dieß im Erlösungsplane Gottes festgestellt war, erscheint die Auferstehung des Herrn als Mittelursache oder als Bedingung unserer Theilnahme an den Gnaden der Erlösung; auch ist sie das Vorbild derselben. Vgl. Röm. 4, 25 (oben S. 164); 6, 4 (s. u. § 35). *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 4, 25; Summa th. III. Q. 56. a. 1. ad 3: Resurrectio Christi non est, proprie loquendo, *causa meritoria* nostrae resurrectionis, sed est causa *efficiens et exemplaris*. Efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus... Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minus perfectum secundum suum modum; et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostrae resurrectionis. *Ibid.* Q. 57. a. 6. ad 1: *Ascensio* Christi est causa nostrae salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiae, sicut supra de resurrectione dictum est. *Cat. rom.* P. I. C. 6. Q. 12: Postremo ob eam etiam rem Domini resurrectionem necessariam fuisse docendum est, ut salutis et redemtionis nostrae mysterium absolveretur. Christus enim morte sua nos a peccatis liberavit; resurgens vero praecipua nobis bona restituit, quae peccando amiseramus. Quare est apud Apostolum dictum: *Christus traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram* (Rom. 4, 25).

[5] Vgl. Hebr. 2, 17; 3, 1; 4, 14: „Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, Jesum, den Sohn Gottes, so laßt uns festhalten am Bekenntnisse." Dieses ewige Hohepriesterthum Christi bildet ein integrirendes Moment des status gloriae, in dessen Fülle er mit der Einkehr in den Himmel eintrat. In diesem Sinne heißt es Hebr. 5, 9: „Und vollendet (ist er) Allen, die ihm gehorchen, Ursache des ewigen Heiles geworden, (10) feierlich angeredet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedech's." Vgl. 6, 20; 7, 24—28; 8, 1 ff.; 10, 21. — An der vorletzten Stelle 8, 1 ff. sagt der Apostel, indem er die im 7. Kap. angestellte Vergleichung des Priesterthums Christi mit dem aaronitischen zusammenfassen will, die Hauptsache, d. h. das Wichtigste an dem in Rede Stehenden (dem melchisedechischen Hohenpriesterthume Christi), sei dieß, daß Christus sein Priesterthum in der himmlischen Herrlichkeit mit göttlicher Macht bekleide, also dort als Priester-König walte. Auch im Himmel nämlich sei Christus λειτουργός, mit priesterlichem Dienst beschäftigt (V. 2), und daher müsse er auch dort eine Opfergabe haben, welche Er als Priester darbringe (V. 2 3). 8, 1: „Die Hauptsache aber bei dem, wovon die Rede ist, ist dieses: Wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln, (2) als Diener des Heiligthums und des wahrhaftigen Zeltes, das der Herr aufgeschlagen, und nicht ein Mensch. (3) Denn jeder

Digitized by Google

Hohepriester wird dazu bestellt, Gaben und Opfer darzubringen, weßhalb es nothwendig ist, daß auch dieser etwas habe, das er darbringe." Vgl. S. 174. Anm. 4.

3. Aber nicht ein neues oder mehrfach wiederholtes Opfer bringt Christus im Himmel dar, wie er ja auch auf Erden nur einmal sich geopfert hat in den Tod seit Grundlegung der Welt. Es ist vielmehr ein und dasselbe Opfer, welches er am Kreuze dargebracht hat, um das Heil der ganzen Welt zu begründen, und welches er im Himmel darbringt, um bis an's Ende der Zeiten allen Heilsbedürftigen Gottes Huld und Gnade zuzuwenden. Nicht eine neue (blutige) Hinopferung seiner selbst vollzieht Christus im Himmel; der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn (Röm. 6, 9. 10), und der für das Heil aller Menschen vollkommen ausreichende Werth (Hebr. 10, 14) seines einmaligen Opfers braucht nicht erhöht zu werden. Aber gleichwie die Kraft dieses seines blutigen Opfers nicht abnimmt in Ewigkeit; wie der Schatz des Erlöserverdienstes, mit dem er vor dem Throne des Vaters im Himmel erschienen ist, nimmer erschöpft werden kann, so dauern auch der Opferwille und die Opferliebe[1] unseres verklärten Erlösers unabänderlich fort. Wie es ihn auf Erden drängte, getauft zu werden mit der Taufe seines Blutes, die ihn einweihte zum Priester des Neuen Bundes (Luk. 12, 50), so muß es auch in seiner himmlischen Herrlichkeit eine Wonne für ihn sein, unaufhörlich seines priesterlichen Amtes zu walten für die Erlösten. An einer Opfergabe gebricht es ihm nicht (Hebr. 8, 3; vgl. m. 5, 3). Er selbst ist sie, gleichwie er auch auf Erden sich selbst dargebracht hat (Hebr. 9, 25. 26. 28)[2]. Indem er aber am Kreuze sich opferte, wollte er Sühnung der menschlichen Sünde und Erlösung erwirken für das ganze Geschlecht; indem er im Himmel opfert, trägt er gleichsam in seiner Hand das ein für allemal am Kreuze vollzogene Opfer mit seinem unerschöpflichen Werthe; oder mit andern Worten, er opfert sich dort nicht in blutiger, sondern in mystisch-realer Weise als das Lamm, „welches geschlachtet worden ist". Von seiner gottmenschlichen Person ist die Beziehung, in welche er durch sein blutiges Sühnopfer einerseits zu Gott und anderseits zur Menschheit getreten ist, schlechthin nicht mehr zu trennen. Daher ist sein Erscheinen vor dem Angesichte des Vaters[3] mit dieser Beziehung und mit der Liebe und dem fortdauernden Opferwillen, worin jene sich gründet, die stete Erneuerung oder die fortdauernde Darstellung des auf Erden vollbrachten blutigen Opfers, von diesem nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden (*Trid.* Sess. XXII. c. 2). Das himmlische Opfer Christi besteht nicht

Digitized by Google

in der Dahingabe von Blut und Leben (Hebr. 9, 26), sondern in der fortdauernden Aufopferung oder Darstellung des ein für allemal Dahingegebenen[4]; gleichwie es auch nicht bezweckt, Sühne und Erlösung erst zu begründen, sondern die für Alle erworbene Sühne und Gnade den Bedürftigen zuzuwenden (Hebr. 2, 17; 4, 16; 5, 9. 10; 7, 25; 9, 24). „Gleichwie man die Erhaltung der Welt durch den perennirenden Schöpferwillen Gottes nicht nur als wiederholte, sondern auch als fortgesetzte Schöpfung bezeichnen kann und bezeichnet, so kann man auch das himmlische (und das himmlisch-irdische oder eucharistische) Opfer als Fortsetzung des Einen Opfers am Kreuze bezeichnen.“[5]

[1] Vgl. Hebr. 10, 9. 10.

[2] *Interpellat* autem pro nobis (Hebr. 7, 25), primo humanitatem suam, quam pro nobis assumsit, repraesentando; item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis. *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 7, 25.

[3] Hebr. 9, 24: „Denn nicht in das mit Händen gemachte Allerheiligste, das Abbild des wahren, ging Christus ein, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen“ (νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν). Unter diesem Erscheinen ist die fortdauernde Gegenwart Christi vor Gottes Thron zu verstehen. Dagegen darf die aoristische Form des Infinitivs ἐμφαν. nicht geltend gemacht werden. Der epexegetische Infin. der Absicht lautet häufig aoristisch, wie Delitzsch a. a. O. S. 432 hervorhebt, auch da, wo das Beabsichtigte ein nicht nur einmaliges, sondern feststehendes Thun oder Geschehen ist, z. B. Matth. 20, 28. Luk. 1, 17. Vgl. Winer, Gramm. § 44, 1. — Auf die in dem Worte ἐμφανισθῆναι angedeutete Erhabenheit des Gegenbildes in Christo über das Vorbild des hohenpriesterlichen Einganges in's Allerheiligste hat schon Thomas v. Aq. (Comm. in h. l.) hingewiesen: Loquitur Apostolus (Hebr. 9, 24) alludendo ritui veteris legis, secundum quam pontifex, qui intrabat sancta sanctorum, stabat coram propitiatorio, ut oraret pro populo; ita et Christus intravit coelum, secundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra. Sed ista differenter, quia sacerdos impediente fumo, qui ascendebat de thuribulo non videbat sancta sanctorum, nec videbat aliquem vultum, sed Christus apparet vultui Dei, non quod sit ibi facies corporalis, nec aliqua nebula, sed cognitio manifesta. Vgl. Lev. 16, 2 und oben S. 164.

[4] *Est.* Comm. in Hebr. 9, 25: Nam et hostiam semel oblatam, id est, seipsum semel passum, continuo pro salute hominum sistit et offert Patri, quod significatum est verbis praecedentibus: *Ut appareat* nunc vultui Dei pro nobis (Hebr. 9, 24); et adhuc quotidie, manibus suorum ministrorum per universam ecclesiam offert incruentum et commemorativum sacrificium corporis et sanguinis sui. Derselbe bemerkt zu Hebr. 7, 17 über die Ewigkeit des Priesterthums Christi: Christum vocari sacerdotem *in aeternum* ratione personae, officii et effectus. *Personae* quidem ratione, quoniam ita sacerdos est, ut nec ipse cuiquam successerit, nec ipsi quisquam successurus sit. Semper vivit; nec futurum, ut aliquando transferatur ejus sacerdotium. *Officii* autem ratione, quia semper apud Patrem in coelis interpellat pro nobis. Est enim

Digitized by Google

sacerdotis officium interpellare Deum pro salute eorum, quibus datus est sacerdos. Fungitur autem hoc officio Christus in aeternum, id est, usque in finem saeculi, donec omnes suos electos adduxerit ad salutem. *Nec vero haec interpellatio est sine oblatione*, quae et ipsa ad sacerdotis officium pertinet; illam continuo seipsum hominem, et vulnerum signa, quae passus est, exhibet atque offert Patri pro salute electorum. Denique ratione ipsius *effectus*, quia per sacrificium, quod semel obtulit in cruce, factus est nobis causa redemtionis et salutis aeternae.

[5] Thalhofer a. a. O. S. 21. Vgl. *Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'église catholique n. 14. 15. Sermon sur le mystère de l'ascension de N. S. Jésus Christ (über den Text Hebr. 6, 20). Döllinger, Christenthum und Kirche S. 249.

4. Die priesterliche Thätigkeit des erhöhten Gottmenschen bezeichnet Paulus mehrere Male mit dem umfassenden Ausdrucke: „Christus trete (vermittelnd, fürbittend) für uns auf vor Gott.“ [1] Er will damit andeuten, daß Christus in seinem himmlischen Hohenpriesterthum ebenso sehr das Heil eines jeden einzelnen Erlösten nach allen Seiten vermittle durch Opfer und Gebet (ἔντευξις), wie er auf Erden das Heil der ganzen Welt begründet hat [2]. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist es auch, daß der Apostel, wie er Christus überall mit dem Vater als Spender der Heilsgnaden nennt, so auch seine Dankgebete durch Christus zum Vater emporsendet [3]. Diese fortdauernde Vertretung und Fürsprache von Seiten Christi ist eine der festesten Stützen unserer Hoffnung und unseres Vertrauens (Röm. 8, 34; Hebr. 10, 19 ff.). Sie währt so lange, als nach Gottes Rathschluß die Tilgung der Sünde und der Ausbau des Reiches Gottes auf Erden sich fortsetzen soll. Sie verhält sich, wie oben schon angedeutet wurde, zu der irdischen Heilsthätigkeit des Erlösers ähnlich wie die welterhaltende Thätigkeit des Vaters zur Weltschöpfung. Und wie im irdischen Erlösungswerke die Liebe des Vaters uns geoffenbart wurde durch den Sohn, so ist es auch hier (Röm. 8, 31—39; Eph. 2, 4—7) [4].

[1] Ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν τῷ θεῷ. Vgl. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1. — *Tolet., Est.* Comm. in Rom. l. c. *Petav.* De Incarn. l. XII. c. 8. *Cat. rom.* P. I. C. 7. Q. 6: Ascendit etiam in coelum ex Apostoli (Hebr. 9, 24) sententia, *ut appareat* nunc vultui *Dei pro nobis*, et apud Patrem advocati officio fungatur (1 Joan. 2, 1) . . . Nec vero quicquam est, unde fideles majorem laetitiam et animi jucunditatem capere debeant, quam Jesum Christum patronum causae ac deprecatorem salutis nostrae constitutum esse, cujus sit apud aeternum Patrem summa gratia et auctoritas.

[2] *Aug.* C. ep. Parm. II, 7. 14: Evigilemus igitur aliquando, atque videamus in sacerdotibus illius temporis (V. T.), cum corporalia vitia vitabantur, illum praefigurari, qui cum esset Deus, factus est propter nos homo, solus

Digitized by Google

verus agnus immaculatus et sacerdos sine vitio. Ideoque et tunc sacerdos solus intrabat in sancta sanctorum, populus autem stabat foris: sicut nunc ille sacerdos post resurrectionem suam intravit in secreta coelorum, ut ad dexteram Patris interpellet pro nobis. Populus autem cujus ille sacerdos est, adhuc foris gemit. Nam cum episcopus solus intus est, populus et orat cum illo, et quasi subscribens ad ejus verba respondet, Amen.

[8] Röm. 1, 8. *Thom. Aq.* Comm. in h. l.: Eodem ordine debet gratiarum actio in Deum recurrere, quo gratiae a Deo in nos deveniunt, quod quidem est per Jesum Christum, *per quem accessum habemus per fidem in gratiam istam in qua stamus* (Rom. 5, 2). *Theophyl.* in Rom. 1, 8: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, φησί, οὗτος γὰρ καὶ τῆς πρὸς τὸν Πατέρα εὐχαριστίας ἡμῖν ὁ μεσίτης, οὐ μόνον διδάξας εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ καὶ προσαγὼν τὴν ἡμετέραν εὐχαριστίαν τῷ Πατρί. — Ueber das Gebet des verklärten Chriſtus ſagt Petavius (l. c. n. 11): Non dubitandum, arbitror, quia ut aeternus est mediator, id est sacerdos et pontifex, ac *sempiternum habet sacerdotium*, ita pro nobis assidue interpellat ac rogat; nec ullam causam video, cur orandi partes eidem in coelo regnanti eripi debeant. Id enim vel propter divinam illius naturam fieret, quod tanta majestate minime sit dignum, supplicare cuiquam, ac precibus aliquid poscere: vel propter felicitatis statum, cujus humana compos est facta natura. At neutra satis est idonea ratio, cur non orare modo censeatur Christus. Non prior: nam si quid valet, non minus in illo, cum inter mortales mortalem vitam degeret, quam hoc tempore, valere debet. Fuit enim perpetuo Deus. At nullus orasse tunc negat Christum Dominum. Igitur ne nunc quidem ab hoc munere vacare putandus est. Si posterior ratio locum habere creditur, ne sancti quidem sempiternae felicitatis participes orando pro nobis interpellabunt: quod catholicus, immo vere christianus nemo concesserit . . . At illae preces, quas etiamnum allegat ad Patrem, non ad augendum meritum, sed ad fruendum, applicandumque pertinent. Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 7, 25 (o. S. 174). *Est.* Comm. in Hebr. 9, 25 (o. S. 174). Beide betrachten das himmliſche Opfer und Gebet Chriſti als eine einheitliche Handlung; indem er ſein Kreuzesopfer geiſtiger Weiſe darſtellt oder beſtändig wiederholt vor dem Angeſichte des Vaters, legt er damit zugleich die wirkſamſte Fürbitte für uns ein. Vgl. auch *Thom. Aq.* Summa theol. III. Q. 57. a. 6. Q. 54. a. 4. *Est.* Comm. in Rom. 8, 34: Jam quod dicitur Christus, ad dexteram Dei collocatus, adhuc interpellare sive intercedere pro nobis, non ita accipiendum, ac si in coelo supplicem se Patri prosternat, uti fecit in diebus mortalitatis et humilitatis suae; quemadmodum satis imperite docet *Origenes*, Hom. 7. super Leviticum, addens, id eum facere non sine lacrymis et moerore, quo de malis nostris afficitur. Quem sensum sana fides omnino respuit. Neque vero sinit Pater Filium suum jam in gloriam assumtum amplius humiliari quoquo modo nostri causa. Sed interpellat pro nobis Christus, quomodo post veteres interpretes et *Greg.* lib. 22. moral. c. 13. docte et breviter id explicat *Thomas* in commentario, quatenus humanitatem pro nobis assumtam, et mysteria in ea celebrata, conspectui paterno repraesentat, utique cum desiderio nostrae salutis. Neque enim negandum est, quod ob invidiam intercessionis Sanctorum negant haeretici quidam nostrae aetatis, Christum in coelo vere et proprie Patrem suum pro nobis orare. Nam dicta repraesentatio, cum salutis nostrae desiderio conjuncta, non consistit absque oratione saltem interiore. Quanquam nec vetat, quin et voce exprimat illud desiderium, sed verbis convenientissimis. Tantum humilitas

Digitized by Google

illa supplicandi, Christo jam glorificato indigna, ab ejus oratione removenda est, ut removent *Greg. Naz.* Or. 4. theol., et *Rupert.* De div. off. IX, 3.

[4] *Ambr.* De fide. V, 15: Etiam illud est considerandum, quod cum in superioribus dixerit: *Quis nos separabit a caritate Christi* (Rom. 8, 35)? subterposuit: *Neque mors, neque vita, nec alia creatura separare nos poterit a caritate Dei quae est in Christo Jesu* (ib. v. 39). Videmus ergo eandem caritatem Dei esse quae Christi est.

5. Auch vom moralischen oder pädagogischen Standpunkte aus betrachtet, erscheint die Verherrlichung Christi als eine wirksame und gnadenreiche Ursache des menschlichen Heiles. Wie das Andenken an die Erniedrigung des Erlösers, insbesondere an seinen Tod, vorzugsweise geeignet ist, in dem Sünder Vertrauen auf Gottes und Christi Barmherzigkeit, sowie die innigste Liebe zu Gott und dem Erlöser zu erwecken, so ist die Verherrlichung des Gottmenschen nebst ihren äußern Erweisen in den Wundern und dem Gnadenleben der Kirche die festeste Stütze für unsern Glauben, und ein unentweglicher Anker unserer Hoffnung.

a) Unsere christliche Hoffnung gereicht uns nicht zur Beschämung, lehrt der Apostel; sie ist eine untrügliche. Christus hat sich für uns geopfert, da wir Sünder und Feinde Gottes waren. Wie dürften wir also jemals zweifeln, Liebe und Erbarmen bei Gott zu finden, nachdem Christus in seinem Tode das Werk der Versöhnung für uns vollbracht hat? (Röm. 5, 5—10)[1]. Wie sollten wir, so fragt Paulus an einer andern Stelle, einem unüberwindlichen Hindernisse auf unserm Heilswege begegnen können? „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? Welcher ja des eigenen Sohnes nicht schonte, sondern für uns Alle ihn hingab, wie wird er nicht auch mit ihm Alles uns schenken?[2] Wer wird Anklage führen gegen Auserwählte Gottes? Gott, der da rechtfertigt? Wer ist es, der ein Verdammungsurtheil fällt? Christus Jesus, der gestorben ist, ja noch mehr, der auch auferstanden ist, welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch sich verwendet für uns?[3] Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? oder Bedrängniß? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Schwert? ... Aber in all diesem tragen wir einen überaus vollständigen Sieg davon durch den, der uns geliebt hat" (Röm. 8, 31—37). Wenn der Gedanke an die himmlische Erhabenheit des Erlösers uns jemals Anlaß zu Verzagtheit und Kleinmuth bieten könnte, so dürfen wir, um unser Vertrauen zu beleben, uns nur daran erinnern, auf welchem Wege Christus in seine Herrlichkeit eingegangen ist. „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte;

Digitized by Google

vielmehr einen solchen, der versucht worden ist in allen Stücken gleicherweise ohne Sünde" (κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας, Hebr. 4, 15)[4].

[1] Vgl. oben S. 126 ff.

[2] *Chrys.* in Ep. ad Rom. hom. 15: „Der Apostel bedient sich einer hyperbolischen und sehr warmen Sprache, um die Liebe Gottes zu erklären: Wie sollte er uns also im Stiche lassen, da er für uns seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat? Denn betrachte, welch' große Güte es war, selbst des eigenen Sohnes nicht zu schonen, sondern ihn hinzugeben, und zwar für Alle hinzugeben, die da niedrig, lieblos, Feinde, Lästerer waren. Wie sollte er also nicht mit ihm Alles uns schenken? Der Apostel will sagen: Wenn er seinen Sohn uns schenkte, und nicht einfach schenkte, sondern in den Tod dahingab, wie kannst du dann noch in Bezug auf das Andere zweifelhaft sein, nachdem du den Herrn empfangen hast? Warum zweifelst du hinsichtlich der Reichthümer, da du den Herrn besitzest? Denn, der das Größere seinen Feinden geschenkt hat, wie sollte er nicht das Geringere seinen Freunden schenken?"

[3] Bisping, Erkl. des Römerbr. S. 257: „In dieser zweiten Frage liegt eine schöne Steigerung: Sollte etwa Christus uns verdammen, der gerade deßhalb für uns gestorben ist, um uns von dem Verdammungsurtheil zu befreien? Aber nicht bloß ist er für uns gestorben, sondern er ist auch auferstanden, um uns das Leben mitzutheilen; noch mehr: er sitzt in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit zur Rechten seines Vaters, d. h. nimmt Theil an der göttlichen Weltregierung, bis er alle seine Feinde, die auch unsere sind, zum Schemel seiner Füße gemacht und die Seinigen zur Herrlichkeit geführt hat; der uns also schirmen kann. Noch mehr: er ist ewiger Hoherpriester, der sich immerdar für uns verwendet, für uns beim Vater intercedirt, für uns fortwährend sein Opfer darbringt zur Versöhnung unserer Sünden, — und er sollte uns verdammen?"

[4] Καθ' ὁμοιότητα scil. ἡμῶν. Vgl. 2, 17 ff.; 5, 7 f.; 12, 2 f. und oben S. 161 ff.

b) Es ist schon früher hervorgehoben worden, wie der Apostel die Auferstehung Christi und die von ihm ausgehende Spendung des heiligen Geistes und seiner Gnadengaben als eine Offenbarung der Gottheit des Erlösers und als einen Beweis für die Wahrheit des Evangeliums betrachtete[1]. Die an dem Gottmenschen erwiesene Macht Gottes soll unserm Glauben an unsere zukünftige Auferstehung und Verherrlichung zur Bürgschaft dienen, und unserer Hoffnung Stütze und Maß darbieten.

In diesem Sinne erfleht der Apostel den Gläubigen von Gott die Erleuchtung des Herzens, damit sie erkennen möchten, „welches die Hoffnung seiner (Gottes) Berufung sei, und welches der Reichthum der Herrlichkeit seiner Erbschaft in den Heiligen; und welches die überschwängliche Größe seiner Macht sei in Bezug auf uns, die wir gläubig sind, gemäß der Wirksamkeit der Kraft seiner Stärke, welche er wirkte in Christo, indem er ihn auferweckte

Digitized by Google

von den Todten und ihn setzte zu seiner Rechten in den Himmeln" (Eph. 1, 18—20)[2]. Aus demselben Grunde betont Paulus es so nachdrücklich, daß Christus auch hinsichtlich seiner durch Leiden und Tod gewonnenen jenseitigen Glorie „der Anführer unseres Heiles sei" (Hebr. 2, 10), und fordert er die Gläubigen auf, zur Befestigung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung auf den im Himmel verherrlichten Erlöser, als auf ihren Vorläufer (πρόδρομος), hinzublicken (Hebr. 3, 1. 14; 6, 7—20; 10, 19—23; Kol. 3, 1—4).

Aus dieser fundamentalen Bedeutung, welche die Auferstehung des Erlösers sowohl in Bezug auf seine Person, wie für das menschliche Heil besitzt, erklärt es sich, daß der Apostel sie als den alle übrigen Geheimnisse gleichsam einschließenden Hauptgegenstand des christlichen Glaubens hervorhebt, indem er schreibt: „Wenn du mit deinem Munde bekennst, daß Jesus Herr (Gott) sei, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden" (Röm. 10, 9).

Weil ferner unsere Hoffnung in Christo so unzweifelhaft verbürgt ist, redet der Apostel an einer Stelle so, als ob uns schon alle Gnaden des Heiles und der Beseligung zugleich mit dem Erlöser zu Theil geworden wären: „Gott (aber), welcher reich ist an Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, und zwar uns, die wir todt waren durch die Uebertretungen, wiederbelebt mit Christo[3] (durch Gnade seid ihr gerettet), und miterweckt und mitversetzt in den Himmel in Christo Jesu" (Eph. 2, 4—6. Vgl. Röm. 8, 29. 30).

[1] Apg. 17, 31. Röm. 1, 4. 1 Kor. 18, 24; 12, 2 ff.; 15, 13 ff. Hebr. 2, 8. Vgl. oben S. 158 ff., u. unten § 44.

[2] *Est.* Comm. in h. l.: Si contextum Apostoli consideramus, apparebit eum loqui de *futuri saeculi bonis*, quae adhuc speranda restant, id est, de beata resurrectione et gloria coelesti. Introducit enim resurrectionem et gloriam Christi, ut doceat nos sperare, quod eadem virtute Dei similiter resuscitandi sumus ad vitam immortalem et gloriosam. *Thom. Aq.* Comm. in h. l.: Enumeratis beneficiis, quae Apostolus conferenda optat Ephesiis in futurum, hic consequenter ponit formam et exemplar illorum beneficiorum. Sicut autem vita Christi est forma et exemplar justitiae nostrae, ita et gloria et exaltatio Christi est forma et exemplar gloriae et exaltationis nostrae.

[3] Συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ d. h. Gott hat es uns verliehen, mit Christo zu leben, vita justitiae. Vgl. Gal. 2, 20: Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus. *Thom. Aq.* Comm. in Eph. 2, 5: Utitur autem in his Apostolus praeterito pro futuro, enuntians tanquam jam factum quod futurum est, pro certitudine spei. Sic ergo convivificavit quantum ad animam, tandem resuscitabit quantum ad corpus, consedere fecit quantum ad utrumque.

Digitized by Google

c) Der in seine Herrlichkeit eingegangene Christus ist auch das Vorbild der Auserwählten in Bezug auf ihre (jenseitige) Vollendung. Sie sollen dem Rathschlusse Gottes gemäß „gleichgestaltet werden dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29)[1]. Dieses gilt insbesondere auch von der Auferstehung und von der Verklärung der Leiber. Dieselbe Idee deutet der Apostel an, wenn er Christus „den Erstling (ἀπαρχή) der (zu unvergänglichem Leben erstehenden) Entschlafenen" (1 Kor. 15, 20. 23; vgl. m. Apg. 26, 23), oder „den Erstgeborenen aus den Todten" (Kol. 1, 18) nennt; ebenso, wenn er sagt, daß die Auserwählten nach der Auferstehung „das Bild des himmlischen Menschen (Christus) an sich tragen werden", wie sie früher das Bild des irdischen Menschen, Adam's, an sich getragen haben (1 Kor. 15, 49; vgl. m. V. 47. 48). Endlich lehrt der Apostel ausdrücklich, Christus werde bei seiner Wiederkunft vom Himmel her „den Leib unserer Niedrigkeit in einen dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmigen umgestalten, vermöge der (ihm innewohnenden) Kraft, sich auch Alles unterwerfen zu können" (Phil. 3, 21).

[1] *Est.* Comm. in Rom. 8, 29: Significat, illam conformitatem, de qua locutus est, redundare in gloriam Christi. Nam ex ea consequitur quaedam dignitas et praerogativa Christi, ut sit primogenitus inter multos fratres; dum videlicet, qui per naturam est unigenitus Dei filius, Deo nos in filios adoptante ac naturali ipsius filio per gratiam et gloriam conformante, multos fratres acquirit gloriae suae coelestis cohaeredes, inter quos omnes ipse primatum teneat tanquam primogenitus. Etenim Christus Dei filius, genitus quidem est ut Deus, sed primogenitus ut homo Deus; scilicet per gratiam unionis, non per gratiam adoptionis, quam a Christo penitus removemus, damnantes eorum sententiam, utpote jam olim a Patribus damnatam, qui ex hoc loco et aliis similibus ostendere nitebantur, Christum secundum naturam humanam assumtum esse Dei filium adoptivum.

d) Fragen wir nun nach dem innern Grunde dieses Zusammenhanges zwischen der Glorie des Gottmenschen und unserer Hoffnung, so verweist Paulus uns auf die übernatürliche Lebensverbindung, welche zwischen Christus, als dem Haupte der Kirche, und den Gläubigen als ihren Gliedern besteht[1]. Kraft dieser Lebensverbindung und ihrer beseligenden Wirkungen ist Christus das wahre Gegenbild des ersten Adam. So gewiß es ist, daß alle Menschen vermöge der natürlichen Abstammung von diesem die Sünde und ihr Verderben überkommen, ebenso unzweifelhaft werden die in geistiger Lebensverbindung mit Christus Verharrenden an dem ewigen, glückseligen Leben ihres Hauptes theilnehmen (Röm. 5, 17. 21; 8, 11; 2 Tim. 2, 10—13). Christus

Digitized by Google

würde nicht „in allen Stücken die erste Stelle einnehmen", wie es im Plane Gottes festgestellt ist (Kol. 1, 18); er würde nicht der Anfang und das Haupt der Kirche genannt werden können (ebendas.), wenn es den Gläubigen nicht beschieden wäre, in Bezug auf die himmlische Verklärung sich ihm, als dem Haupte, anzuschließen. Auch hier findet der Satz seine Anwendung, daß „die Kirche der Leib Jesu Christi sei und die Fülle dessen, der in Bezug auf Alles in Allen erfüllt wird" (Eph. 1, 22. 23)[2]. Die Glorie des Hauptes würde nicht vollkommen sein, wenn die Glieder keinen Antheil an derselben gewännen. Sie ist also Grund und Maßstab unserer Hoffnung[3].

Demselben Gedankenkreise gehören auch hinwieder die Aeußerungen des Apostels an, in welchen er die Gläubigen als Söhne Gottes bezeichnet, die Gott an Kindes Statt angenommen habe, und welche Christus darum seine Brüder nenne (Hebr. 2, 10 f.; Röm. 8, 14—16; Gal. 4, 4—7; Eph. 1, 5). Als Söhne Gottes sind sie auch Erben Gottes, und als Brüder Christi Miterben Christi (Gal. 4, 7; Röm. 8, 17).

[1] Kol. 1, 18: „Und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche, welcher ist Anfang (ἀρχή), Erstgeborener aus den Todten (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν), damit er in allen Stücken die erste Stelle einnehme."

[2] Vgl. oben S. 166 f.

[3] Bei den heiligen Vätern finden sich viele, sehr ansprechende Ausdeutungen dieser paulinischen Idee. Beispielsweise führen wir folgende an: *Leo M.* Serm. 1. de Ascens. Dom. (73. al. 71) c. 4: Quia igitur Christi ascensio nostra provectio est, et quo praecessit gloria capitis, eo spes vocatur et corporis, dignis, dilectissimi, exultemus gaudiis et pia gratiarum actione laetemur. Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam coelorum in Christo superna penetravimus; ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit. *Aug.* Serm. 263 (al. de Temp. 174) n. 1: Glorificatio Domini nostri Jesu Christi resurgendo et ascendendo completa est. . . . Ideo enim resurrexit, ut nobis exemplum resurrectionis ostenderet; et ideo ascendit, ut nos desuper protegeret. Habemus ergo Dominum et Salvatorem nostrum Jesum Christum prius pendentem in ligno, nunc sedentem in coelo. Pretium nostrum dedit, cum penderet in ligno, colligit quod emit, cum sedet in coelo. Cum enim omnes collegerit, quos utique per tempora colliget, in fine temporis veniet, et quomodo scriptum est, *Deus manifeste veniet* (Ps. 49, 3), non quemadmodum primitus venit occultus, sed sicut dictum est, manifestus. Occultum enim oportebat eum venire, ut judicaretur: manifestus autem veniet, ut judicet. Serm. 265 (al. 6) n. 2: Capitis (enim) praecessio, spes membrorum est. . . . Mortem Christi miremur, resurrectionem vero laudemus potius quam miremur. Perditio nostra, peccatum nostrum; sanguis Christi, pretium nostrum. Re-

Digitized by Google

surrectio Christi, spes nostra; adventus Christi, res nostra. Vgl. De Trin. II, 17. 29. *Thom. Aq.* Summa theol. III. Q. 57. a. 6: Ascensio Christi est causa nostrae salutis dupliciter: uno modo ex parte nostra, in quantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum, quia per ejus ascensionem ... primo quidem datur locus fidei, secundo spei, tertio caritati, quarto etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum jam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum coelestem; sicut et Apostolus dicit 2 Cor. 5, 16: *Etsi cognovimus secundum carnem Christum,* id est, mortalem, per quod putavimus eum tantum hominem, ut Glossa exponit; *sed nunc jam non novimus.* Ex parte autem sua, quantum ad ea quae ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primo quidem viam nobis praeparavit ascendendi in coelum, secundum quod ipse dicit Joan. 14, 2: *Vado parare vobis locum;* et Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra, quo caput praecessit. Unde dicitur Joan. 14, 3: *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Et in hujus signum animas sanctorum, quas de inferno eduxerat, in coelum traduxit, secundum illud Ps. 67, 17: *Ascendens (Christus) in altum, captivam duxit captivitatem* (Eph. 4, 8); quia scilicet eos, qui fuerant a diabolo captivati, secum duxit in coelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo quia sicut pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus *intravit coelum ad interpellandum pro nobis* (Hebr. 7, 25). Ipsa enim repraesentatio sui ex humana natura, quam in coelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis; ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur, pro quibus Filius Dei humanam naturam assumsit. Tertio ut in coelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Eph. 4, 10: *Ascendit super omnes coelos, ut adimpleret omnia,* scil. donis suis, secundum Glossam. Vgl. *Cat. rom.* P. I. C. 6. Q. 12—14.

Digitized by Google

Dritter Haupttheil.

Die Aneignung der Erlösungsgnaden seitens der Menschheit, oder die subjective Erlösung.

Erstes Kapitel.

Rechtfertigung und Gnade. Die Erlösung als ein Werk des heiligen Geistes.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Rechtfertigung.

§ 33.

Uebersicht.

1. Versöhnung mit Gott, Gnade und ewiges Leben hat Christus durch sein Opfer am Kreuze für alle Menschen aller Zeiten erworben. Die Erhöhung und Verherrlichung des Gottmenschen soll nach Gottes Plan das ewige Heil der Erlösten vorbildlich darstellen und verbürgen. Der Erlöser selbst ist immerdar zu ihren Gunsten thätig mit seiner Gnadenspendung, mit seinem himmlischen Opfer und seiner Fürsprache vor Gottes Thron. Diese fortdauernde Wirksamkeit des erhöhten Gottmenschen bezweckt nicht die Begründung des Heiles, sondern die Mittheilung desselben an die einzelnen Glieder des erlösten Geschlechtes. Diese beiden Seiten des Erlösungswerkes, welche man die objective und die subjective nennen könnte, werden vom Apostel sehr genau unterschieden [1].

[1] Vgl. oben S. 121 ff.

2. Die Aneignung der Erlösungsgnaden von Seiten des einzelnen Menschen geschieht zunächst in der Rechtfertigung (δικαίωσις, Röm. 4, 25; 5, 18). Die Heilsgnade selbst heißt beim Apostel Gerechtigkeit

Digitized by Google

von Gott oder aus Gott (δικαιοσύνη θεοῦ oder ἐκ θεοῦ)[1]. Beide Ausdrücke und Begriffe gehören zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten der paulinischen Lehre. Die Gerechtfertigten nennt Paulus die Erretteten (Eph. 2, 8; Tit. 3, 5 u. a. St.). Sie sind befreit aus der zum ewigen Tode führenden Gewalt der Sünde, aus dem Reiche der Finsterniß und des Teufels (Apg. 26, 18), und eingetreten in die Gnadenordnung Jesu Christi, deren Endziel das ewige Leben ist (Röm. 6, 21—23; Kol. 1, 13). Bei diesem subjectiven Heilswerke sind göttliche und menschliche Thätigkeiten mannigfach in einander verschlungen; göttliche Gnade und menschliche Freiheit sind die beiden Factoren desselben.

[1] Röm. 1, 17; 3, 22. Phil. 3, 9. Vgl. oben S. 28.

3. Wie die Sünde nicht bloß als ein im Innern des Menschen verborgenes Geheimniß sich darstellte, sondern zu einer in ihren Wirkungen äußerlich wahrnehmbaren sittlichen Macht, mit einem ihr eigenthümlichen „Weltreiche", sich entwickelt hatte[1]; wie ferner die vorbereitende mosaische Offenbarungsanstalt ihre Segnungen nicht in einer rein geistigen Weise den Menschen vermittelte, sondern veranschaulicht und bedingt durch mancherlei sinnliche Formen und innerhalb des Kreises einer gesellschaftlichen, politisch-religiösen Ordnung, so beschränkt sich auch die Ausführung des Erlösungswerkes Christi nicht auf eine im Innern des Menschen waltende Gnadenwirkung. Ihr nächstes Ziel ist vielmehr die Wiederaufrichtung des durch die Sünde zerstörten Reiches Gottes auf Erden[2]. Die Gnade Jesu Christi soll dem Plane Gottes gemäß zu einer weltbeherrschenden Macht werden, wie es vordem die Sünde war (Röm. 5, 21). Auch sie soll, wie vorher das mosaische Gesetz, eine gesellschaftliche Ordnung in der Welt begründen (die Kirche); auch sie soll dem Menschen durch äußerlich wahrnehmbare sinnliche Formen und Institutionen veranschaulicht und vermittelt werden (Sacramente, Opfer).

[1] Vgl. oben S. 67 ff. [2] Vgl. oben S. 113.

4. Den Aposteln lag es ob, die thatsächliche Ausführung dieser Gnadenordnung und den ersten Ausbau dieses Reiches Christi in der Menschheit anzustreben, gewissermaßen die ersten Bausteine dem von Christus selbst gelegten Fundamente hinzuzufügen (1 Kor. 3, 11 ff.; Eph. 2, 20—22). Es war daher ganz natürlich, daß sie dieses in der ersten Entwicklung begriffene Gottesreich weniger zum Gegenstande ihrer

Digitized by Google

theoretischen Lehrvorträge machten. Diese mußten sich vorzüglich mit den göttlichen Thaten und Geheimnissen beschäftigen, welche die Erlösung begründet hatten und den nächsten Gegenstand des christlichen Glaubens bilden. Zudem war ja die Kirche selbst seit dem ersten Pfingstfeste als ein thatsächliches, für alle Menschen wohl erkennbares Wunder von Gott in die Welt hineingestellt worden. Sie selbst legte ein unwidersprechliches Zeugniß ab über den, der sie in's Dasein gerufen, sowie über ihre eigene Natur und Bestimmung. Jedoch auch hier begegnen wir wiederum einer höchst schätzbaren Eigenthümlichkeit der paulinischen Lehre. Neben dem, was Christus in den Evangelien über das von ihm gegründete Gottesreich, die Kirche, vorträgt, haben wir die eingehendsten Belehrungen über dasselbe den Schriften des Apostels Paulus zu verdanken.

§ 34.

Die Rechtfertigung ein Werk und eine Gnade Gottes im Menschen.

1. Mit dem größten Nachdrucke wird in der paulinischen Lehre der Satz betont, daß der gefallene Mensch nicht aus eigener Kraft oder durch eigenes Bemühen die gottgefällige Gerechtigkeit in sich herstellen könne. Selbst die Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit all seinen liturgischen Institutionen reichte dazu, abstract für sich betrachtet, nicht aus[1]. Die solcherweise vermeintlich erworbene Gerechtigkeit, welche Paulus eine selbsteigene[2], oder auf Gesetzeswerken beruhende[3] nennt, genügt nicht vor Gott. Es ist eine Täuschung, wenn der Jude in ihr die zum Heile erforderliche sittliche Beschaffenheit zu besitzen wähnt[4].

[1] Röm. 3, 20: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ. S. oben § 19. S. 88 ff.

[2] Ἰδία δικαιοσύνη. Röm. 10, 3. Phil. 3, 9.

[3] Δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου oder ἐκ νόμου. Röm. 3, 20; 9, 32. Gal. 2, 16. Phil. 3, 9. Tit. 3, 5. S. o. § 19. 20 (S. 88. 97). *J. Wieser* l. c. p. 30 ss. 121 ss.

[4] Röm. 3, 20; 9, 30 — 10, 4. Gal. 2, 16. Hebr. 9, 13.

2. Die Rechtfertigung des Sünders ist ein Werk oder eine Thätigkeit Gottes[1]. Der durch sie bewirkte sittliche Zustand des Menschen, die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), ist ein göttliches Geschenk, oder eine Gnade Gottes[2], die für alle Menschen erworben wurde durch Christus, und von ihm zugetheilt wird durch die Vermittlung des heiligen Geistes[3]. Daher auch die Benennung dieser Heilsgnade mit dem Ausdrucke Gottes-Gerechtigkeit[4]. Die Gerechtfertigten sind als solche ein Gebilde Gottes

Digitized by Google

(ποίημα τοῦ θεοῦ, Eph. 2, 10), eine neue Schöpfung Gottes (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Wie durch Adam's Sünde alle Menschen zu Sündern gemacht worden waren, so will Gott sie auch auf Grund des Erlösungswerkes Christi zu Gerechten machen[5].

[1] Röm. 3, 26 30; 4, 5. Gal. 3, 8.

[2] χάρις, χάρισμα, δῶρον, δώρημα. Röm. 5, 15—21. Eph. 2, 8.

[3] Röm. 3, 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι κλ. Tit. 3, 4—7 (s. u. S. 192).

[4] Vgl. oben S. 28. *Aug.* De spir. et litt. 11, 18: Haec est justitia Dei, quae in testamento veteri velata, in novo revelatur; quae ideo justitia Dei dicitur, quod impertiendo eam justos facit, sicut *Domini est salus* (Ps. 3, 9), qua salvos facit. De Trin. XIV, 12. 15: Sed quemadmodum dicitur etiam justitia Dei, non solum illa, qua ipse justus est, sed quam dat homini cum justificat impium, quam commendans Apostolus ait de quibusdam: *Ignorantes enim Dei justitiam, et suam justitiam volentes constituere, justitiae Dei non sunt subjecti* (Rom. 10, 5): sic etiam dici potest de quibusdam, Ignorantes Dei sapientiam, et suam volentes constituere, sapientiae Dei non sunt subjecti. Vgl. *Chrys.* l. c., *Est.* Comm. in 2 Cor. 5, 21 (u. S. 189). *Trid.* l. c. (o. S. 23).

[5] Röm. 5, 19: δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Vgl. 2 Kor. 5, 21 (u. S. 188).

3. Schon diese Aussprüche verbieten es, die Rechtfertigung als einen bloß äußerlichen juridischen Act aufzufassen, „wodurch Gott den Sünder um Christi willen für gerecht erklärt“[1]. Ebenso wenig ist dieser Begriff auf diejenigen Stellen anwendbar, in welchen gesagt wird, „mittelst seiner Gnade“ (τῇ αὐτοῦ χάριτι) rechtfertige Gott den Sünder (Röm. 3, 24; Tit. 3, 7), oder, „nicht in Kraft von Gesetzeswerken, sondern mittelst des Glaubens, oder durch den Glauben“ (Röm. 3, 28. 30; Gal. 2, 16) erlange der Mensch die Rechtfertigung. Wenn der Apostel einige Male[2] δικαιοῦν in der Bedeutung „für gerecht erklären“ gebraucht, so handelt es sich dort eben auch um eine richterliche Thätigkeit Gottes im eigentlichen Sinne, nicht aber um den Rechtfertigungsproceß, wovon wir hier reden. Es können also jene Stellen für die Erklärung des zuletzt genannten Begriffes gewiß nicht allein maßgebend sein.

Wenn ferner δικαιοῦν und δικαίωσις als Gegensätze von ἐγκαλεῖν, beschuldigen (Röm. 8, 33), und κατάκριμα, Verdammung, aufgeführt werden; wenn von demjenigen, welcher der Rechtfertigung noch nicht theilhaftig geworden ist, gesagt wird, er sei straffällig vor Gott (Röm. 3, 19), oder er befinde sich unter dem Fluche (Gal. 3, 10 f.), so darf auch hieraus mit nichten der allgemeine Schluß gezogen werden, „es könne über den forensischen Charakter des δικαιοῦν bei Paulus kein Zweifel sein“[3]. Es folgt nur dieses, daß die Nachlassung der Sünden-

Digitized by Google

schuld oder die Vergebung der Sünden *eines* der Momente sei, welche die Rechtfertigung des Sünders in sich begreift, nicht aber, daß das Wesen der Rechtfertigung hierin allein aufgehe[4]. Anderweitige Erörterungen des Apostels schließen letztere Annahme schlechthin aus (s. n. 4).

[1] „Nur dieses Urtheil, welches den Sünder der empirischen Beschaffenheit seines Lebens zum Trotz für einen Gerechten erklärt, umfaßt der paulinische Begriff der Rechtfertigung, nicht die Bewirkung des Kindschaftsverhältnisses in den Gläubigen." Meßner a. a. O. S. 25 f. Vgl. *Apol. Conf.* III. n. 184. 185. bei Hase a. a. O. S. 125: Justificare hoc loco (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem. Itaque cum hoc loco justitia nostra sit *imputatio* alienae justitiae, aliter hic de justitia loquendum est, quam quum in philosophia aut in foro quaerimus justitiam proprii operis, quae certe est in voluntate. Vgl. n. 131. a. a. O. S. 109. Hase, Hutter. rediv. (9. A.) S. 286.

[2] Röm. 2, 13 vgl. m. V. 12. 16; 3, 4. 1 Kor. 4, 4. Vgl. *J. Wieser* l. c. p. 165 ss. Derselbe bemerkt mit Recht, daß auch in diesen Stellen die „Gerechterklärung" von Seiten Gottes das (innerliche) „Gerechtsein" des Menschen voraussetze. So Röm. 2, 13 (Non auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur). Vgl. pag. 165: Quare saltem dogmatice ponamus oportet, justificari hoc loco idem esse, atque justum judicari. Quo posito quaestio oritur, quale sit subjectum, quod justum judicari hoc loco dicitur? Subjectum, sicut Paulus clare docet, sunt factores legis, iique quatenus justi sunt; nam Apostolus notioni justificari phrasin praemisit: ‚justi erunt'; ergo qui jam justi sunt, illi justi judicabuntur; judicium justitiae supponit existentiam justitiae, seu justitia ante existere debet, quam imputari potest. . . . Solum adhuc quaeri potest utrum illud justum esse, quod judicium justitiae praecedit, formale an imputatum, inhaerens an adjudicatum, internum an externum sit? Responsio absoluta est: illud justum esse non alio sensu intelligi potest, quam *formali, inhaerenti et interno;* nam factio legis, quae hanc justitiam constituit, nil imputati, adjudicati et externi est, sed aliquid vere et formaliter inhaerens, justitia re et actu existens. Quam certo ergo hoc loco notio justificari sensum judicialem habet, tam certo justitiam formalem supponit et justitiam fictam excludit.

[3] Schmid a. a. O. II, 334.

[4] Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 2, 13. Wir läugnen also nicht, was selbstverständlich ist, daß die Rechtfertigung des Sünders auch ein anderes Urtheil Gottes über ihn begründe und einschließe. Das wahre Verhältniß ist aber dieses: Weil kraft der Rechtfertigung der Sünder aufhört, ungerecht und verdammungswürdig zu sein vor Gott, beurtheilt und behandelt ihn Gott als Gerechten. Nur so können wir es mit der göttlichen Heiligkeit und Wahrhaftigkeit in Einklang bringen, wenn Paulus sagt: Gott rechtfertigt den Gottlosen (Röm. 4, 5). Auch hier gilt das Wort des Psalmisten: Judicia Domini vera, justificata in semetipsa. Ps. 18, 10. Vgl. Röm. 2, 2 u. o. Anm. 2. Auch von einzelnen protestantischen Theologen wurde das hier Gesagte geltend gemacht. Vgl. Hettinger, Die Krisis des Christenth. S. 74. Daß ferner eine bloß äußere „Gerechterklärung" (im Gegensatze zu einer innerlichen Begnadigung und Heiligung, oder mit Ausschluß derselben),

Digitized by Google

oder ein bloßes „Anrechnen der Verdienste oder der Gerechtigkeit Christi“ (s. o. Anm. 1) dem paulinischen Rechtfertigungsbegriffe nicht entspreche, wurde ebenfalls in der neuern Zeit von protestantischen Theologen vielfach zugestanden. Man vgl. z. B. (Weiß), Lehrb. der bibl. Theol. des N. T. S. 332. Anm. 1: „Die Vorstellung, daß Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi anrechnet, ist nicht paulinisch; auch in der Stelle Röm. 5, 19 liegt sie nicht.“ (Lipsius), Die paulinische Rechtfertigungslehre. S. 41: „Fassen wir nun das bisher weitläufig an den einzelnen Stellen Erörterte nochmals zusammen, so ergibt sich, daß in dem Begriffe der δικαίωσις ebensowohl der *actus forensis*, als auch der Begriff der Gnadenwirksamkeit Gottes enthalten sei. Wir können demnach die δικαίωσις als diejenige göttliche Gnadenwirksamkeit erklären, welche durch die Vermittlung der Erlösung den Glauben als ein neues Lebensprincip in den Menschen schafft, und so einen Zustand der ideellen Gerechtigkeit in den Menschen hervorruft, in welchem dieselben vor dem Richterstuhle Gottes auch wirklich als gerecht erfunden werden. . . . Die Gnade wirkt den Glauben als ein neues subjectives Lebensprincip, welches die wirkliche Gerechtigkeit implicite in sich schließt; sobald dieses Princip wirklich eingetreten ist, tritt der Mensch in ein neues Stadium, in das der δικαιοσύνη, ein. Eben hiermit ist aber die δικαίωσις erfolgt, die in ihrem Schlußpunkte als actus forensis erscheint, in ihren einzelnen Momenten aber gewissermaßen ein Complex göttlicher Thaten ist, die wesentlich der Gnade zugehören. Diese δικαίωσις kann daher einmal als ein justum habere gefaßt werden, sobald die Gnadenwirksamkeit in den Hintergrund tritt. . . . Anderseits kann diese δικαίωσις in einem gewissen Sinne ein justum facere sein, wenn man berücksichtigt, daß diese juridische Gerechterklärung nur die objective äußerliche Anerkennung des durch die Gnadenwirksamkeit im Subjecte gewirkten innerlichen Zustandes ist. Vgl. *J. Wieser* l. c. p. 155. 194. Döllinger, Kirche und Kirchen. S. 442. Hettinger a. a. O. S. 74 ff. und unten § 37, 3.

4. Dahin gehören zunächst die apostolischen Aussprüche, in welchen die Rechtfertigung als eine Offenbarung der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Macht Gottes dargestellt wird.

a) Mit der Heilsordnung in Christo ist eine neue, deutliche und vollkommene Offenbarung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes gegeben, insofern nämlich Gott einerseits eine entsprechende Genugthuung für die Sündenschuld der Menschen durch das Sühnopfer Christi empfing; anderseits aber auf Grund dieser Sühne die Sünde selbst von dem Menschen hinwegnimmt und in dem Gerechtfertigten seine (Gottes) eigene, demselben mitgetheilte Heiligkeit oder Gerechtigkeit zur Anschauung bringt und verherrlicht (Röm. 3, 25. 26)[1]. Den nämlichen Gedanken, daß die Erhebung des Menschen zur Theilnahme an der göttlichen Gerechtigkeit der Zweck und die Wirkung des Opfertodes Christi sei, spricht der Apostel in prägnanter Weise auch in dem Satze aus: „Den, der die Sünde nicht kannte, hat Gott für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm“ (2 Kor. 5, 21)[2].

Digitized by Google

[1] Vgl. o. S. 118 f. Hebr. 9, 13. 14. 26. 28. Reithmayr a. a. O. S. 106: „Daß δικαιοῦν hier nicht heißen kann ‚für gerecht erklären', oder ‚gerechtsprechen', geht daraus hervor, daß ja nach dem Wortlaute kraft dieser δικαίωσις dem Gläubigen τὸ δίκαιον εἶναι verliehen werden soll, in demselben Sinne, wie dieses von Gott prädicirt wird, also wohl nicht anders als in dem Begriffe einer inhärenten Eigenschaft. Auch soll ja nach der ganzen Darstellung darin Gottes Gerechtigkeit (als moralische Eigenschaft) an den Tag hervortreten, daß er den Sünder nicht bloß mit der Nachlassung der Schuld begnadiget, sondern in's Gegentheil von dem, was er vorher war, umwandelt, d. h. einen in Gesinnung und Gesittung Gerechten aus ihm macht. An diesem stellt sich die Gnade qua rechtfertigende offen dar."

[2] *Chrys.* in Ep. 2 ad Cor. hom. 11: „Er sagt nicht, ‚er machte ihn zum Sünder', vielmehr, ‚er machte ihn zur Sünde'; nicht, ‚den, welcher keine Sünde begangen', sondern, ‚welcher die Sünde nicht kannte': damit auch wir, nicht gerecht, sondern die Gerechtigkeit selbst würden, und zwar die Gottes-Gerechtigkeit. Denn es ist Gottes-Gerechtigkeit, wenn wir nicht aus Werken (die ja makellos sein müßten), sondern aus Gnaden gerechtfertigt werden, so daß alle Sünde schwindet. Daraus ergibt sich, daß wir uns nicht selbst überheben dürfen, weil wir ja Alles aus Gnaden von Gott empfangen; und zugleich erkennen wir darin die Größe des Geschenkes. Denn jene erstere ist die Gesetzes- und Werk-Gerechtigkeit (νόμου καὶ ἔργων δικαιοσύνη); diese die Gottes-Gerechtigkeit" (θεοῦ δικαιοσ.). *Est.* Comm. in 2 Cor. 5, 21: Neque vero, quia Christus sola reputatione peccator fuit, ideo consequens est, etiam nos sola reputatione justos fieri. Nam nec decuit, nec fieri potuit, ut Christus veram injustitiam in se reciperet; et si recepisset, haudquaquam fuisset idoneus ad satisfaciendum Deo pro nostris peccatis. Injustitia namque satisfactioni contraria est, et alia rursus satisfactione indigeret. Christus igitur cum iniquis reputatus est, et pro nobis factus maledictum in cruce, dum vere sustinuit poenam nostris peccatis debitam (Is. 53, 4), veram quoque justitiam nobis promeruit; qua nimirum vere et proprie secundum internam animi rectitudinem justi essemus. Nec tamen dixit Apostolus, ut nos efficeremur justi a Deo, sive coram Deo, sed: *justitia Dei;* vel propter antithesim expressiorem inter peccatum et justitiam; vel secundum Chrysostomum et Theophylactum, *ut excellentiam gratiae ostenderet,* qua scil. ita perfecte quis justificatur, ut nullus in eo naevus, nullave macula peccati jam inveniatur. Verum illa justitiae perfectio, quae omnem peccati maculam excludat, non hujus est saeculi, sed futuri.

b) Weil das Evangelium diese wirksame Offenbarung, d. i. die Zutheilung der göttlichen Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) den Menschen vermittelt, nennt Paulus dasselbe eine Kraft Gottes (δύναμις θεοῦ, Röm. 1, 16. 17). Die erlösende Thätigkeit Gottes in den Gläubigen, wodurch sie zur Erbschaft der ewigen Glorie befähigt werden, d. i. die Rechtfertigung (Tit. 3, 7), beschreibt er als eine Wirksamkeit der überschwänglich großen göttlichen Macht (Eph. 1, 19)[1]. Christus selbst erweist sich vermöge der genannten Thätigkeit in den einzelnen Gläubigen „als Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor. 1, 24)[2].

Digitized by Google

[1] Vgl. oben S. 117. 121.

[2] Es muß zugestanden werden, daß der Begriff, den der Apostel, wie der Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre unzweifelhaft darthut, mit den Worten δικαιοῦν und δικαίωσις verbindet, sowohl dem classischen als auch dem alttestamentlichen Sprachgebrauche fremd ist. Im classischen Sprachgebrauche bedeutet δικαιοῦν das Rechte thun, Recht sprechen, für recht und gerecht halten oder erklären; im Alten Testamente sind die beiden letzten Bedeutungen vorherrschend. Die einzige Vermittlung zwischen dem paulinischen und dem alttestamentlichen Sprachgebrauche liegt in dem Worte δίκαιος, welches auch im A. T. als Bezeichnung des Menschen dient, welcher sittlich vollkommen so beschaffen ist, wie Gott es will (vgl. z. B. Ps. 1, 6; 5, 12; 11, 3. 5. Prov. 3, 33 u. s. f.). Die Idee selbst aber, die Mittheilung einer den Menschen umschaffenden Gnade der Gerechtigkeit, war dem A. T. nicht gänzlich fremd (vgl. z. B. Is. 1, 18. Ez. 18, 30 f.; 36, 22 ff.). Am wenigsten darf die Rücksicht auf den classischen Sprachgebrauch uns bei der Beurtheilung des paulinischen Gebrauches von δικαιοῦν behindern. Es handelt sich ja hier jedenfalls um die Bezeichnung einer Idee, welche dem heidnischen Sprachgeiste gänzlich fremd war. Nicht also die sprachlichen Momente, welche nicht ausreichen und zu unlösbaren Widersprüchen mit den theologischen Begriffserklärungen des Apostels selbst führen, sind hier zuerst und ausschließlich in Betracht zu ziehen, sondern aus den in der paulinischen Lehre vorliegenden theologischen oder dogmatischen Momenten ist der sprachliche Ausdruck zu beurtheilen. Man vgl. was Döllinger, Christenthum und Kirche, S. 146 f. über das in den apostolischen und christlichen Sprachgebrauch aufgenommene χάρις sagt.

§ 35.

Rechtfertigung und Heiligung.

Der Zweck des Erlösungswerkes Christi beschränkte sich, wie früher gezeigt worden ist, nicht auf die bloße Tilgung der Sündenschuld des Menschen. Die Versöhnung (καταλλαγή), welche der Opfertod Christi stiftete, darf nicht als eine bloß äußerliche Nachlassung der Sünde aufgefaßt werden. Der gefallene Mensch soll vielmehr kraft derselben eines neuen sittlichen Lebens theilhaft werden, das ihn zum Gegenstande des Wohlgefallens Gottes, zum Erben ewiger Seligkeit in Gott macht. Wenn nun der Apostel die persönliche Aneignung jener Heilsgnaden von Seiten des Menschen in dem Begriffe der Rechtfertigung (δικαίωσις) zusammenfaßt; wenn er den Inbegriff dessen, was dem Menschen das Heil vermittelt und was ihm im Evangelium als Geschenk Gottes und Frucht des Werkes Christi angeboten wird, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) nennt, so kann wegen dieses Zusammenhanges über die Bedeutung der genannten Begriffe kein Zweifel obwalten.

1. Die Rechtfertigung besteht hiernach allerdings zunächst in der Sündenvergebung, oder in der Nachlassung der Sündenschuld[1].

Digitized by Google

Das ist die erste Gabe (δώρημα), welche uns in der Rechtfertigung durch Christus zu Theil wird, und die Grundlage aller übrigen[2]. Die Nachlassung der Sünden (ἄφεσις) ist eines der unterscheidenden Merkmale der seit Christus angebrochenen Offenbarungsperiode[3]. Die Gerechtfertigten haben Frieden mit Gott, sind versöhnt mit ihm (Röm. 5, 1. 10; Eph. 2, 17. 18). Aber so wenig die Schuld und Verdammungswürdigkeit die einzige Folge der Sünde ist, welche auf dem Menschen lastet, so wenig ist mit der Aufhebung derselben die gottgefällige Gerechtigkeit in ihm hergestellt.

[1] Röm. 5, 16 vgl. m. 4, 6—8. Apg. 13, 39.

[2] Kol. 1, 13: „(Gott), der uns errettet hat aus der Gewalt der Finsterniß und versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe, (14) in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden." Röm. 8, 1: „Demnach gibt es jetzt kein Verdammungsurtheil für diejenigen, die in Christo sind."

[3] Apg. 13, 38; 26, 18. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 28; 10, 18 vgl. m. Röm. 3, 25. 26. S. oben S. 118 f.

2. Die Sünde haftet dem unerlösten Menschen an als ein Gott mißfälliger sittlicher Zustand. Durch selbsteigenes Bemühen kann er sich nicht davon befreien. Die in der Rechtfertigung ihm zu Theil werdende Gnade Gottes wirkt diese Befreiung, so daß er in Folge derselben gerecht ist vor Gott (δίκαιος), d. h. sittlich so beschaffen, wie er es nach Gottes Willen sein soll. Sündenvergebung und sittliche Umwandlung durch Gottes Gnade (Heiligung) sind untrennbar in der Rechtfertigung mit einander verbunden[1]. Paulus stellt diese wahrhaft schöpferische Wirksamkeit der Rechtfertigungsgnade im Menschen unter den verschiedensten Gesichtspunkten dar, entsprechend den mannigfaltigen Folgen der Sünde im Menschen, die sie beseitigen will.

[1] Die Gnade der Gerechtigkeit „ist daher entgegengesetzt jenem Princip der Sünde, welches von den ersten Menschen an Alle geknechtet und elend gemacht hat, und bestimmt, dieses zu überwinden. Der zweite göttlich-menschliche Adam sollte mächtiger sein, zu befreien und zu reinigen, als der erste es gewesen, zu verderben und zu knechten. Ist dort die Quelle des Todes, die physische und die moralische, so ist hier die Quelle des Lebens. Wie durch den Fall und dessen Folgen der Mensch nicht etwa bloß zurechnungsweise, sondern wahrhaft und innerlich Sünder wurde und ein Princip des Bösen sich dem ganzen Geschlechte mittheilte, so ist die Gerechtigkeit, als das dem Uebel, gegen welches dieselbe vorgekehrt worden, genau entsprechende Heilmittel, ein durch innere ethische Umwandlung im Menschen bewirkter Zustand. Durch den Gehorsam des Einen werden die Vielen gerecht gemacht (Röm. 5, 19)." Döllinger a. a. O. S. 188 f.

a) In der Rechtfertigung vollzieht sich eine geistige Wiedergeburt und sittliche Erneuerung des Menschen durch die ihm ein-

Digitized by Google

gegossene Gnade Gottes. „Als die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes erschien, so hat er nicht in Folge von Werken in der Gerechtigkeit, die wir verrichteten, sondern nach seinem Erbarmen uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes [1], den er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus unsern Heiland, damit wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben würden gemäß der Hoffnung ewigen Lebens" (Tit. 3, 4—7). Nach dem Zusammenhange dieser Sätze kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen durch den heiligen Geist mit der Rechtfertigung in Eins zusammenfalle. Die durch die Geistestaufe Umgewandelten (V. 5) sind eben die Gerechtfertigten (V. 7) [2].

Wenn Paulus hier die Rechtfertigung bildlich eine Wiedergeburt des Menschen nennt, so ist darin eine Beziehung auf das dem Menschen von Natur anhaftende Erbübel der Sünde nicht zu verkennen [3]. Derselbe metaphorische Ausdruck bezeichnet auch die Rechtfertigung und Erneuerung des sündigen Menschen klar als Gottes Werk, als eine ihm innewohnende Gnade. Diese Gnade kann der Mensch sich nicht verdienen; er hat keinen Anspruch auf dieselbe durch Werke, die er etwa vorher in Gerechtigkeit (ἐν δικαιοσύνῃ), d. h. in einem gottgefälligen sittlichen Zustande vollbracht hätte. Solche Werke hat der noch nicht gerechtfertigte Mensch nicht aufzuweisen (Eph. 2, 9); seine Werke sind todte Werke (Hebr. 6, 1; 9, 14), d. h. entweder sündhaft, oder doch unfähig, ewiges Leben dem Menschen zu vermitteln (Röm. 5, 21; 6, 21 ff.).

Noch klarer beschreibt der Apostel den Eintritt in die Heilsordnung Christi (die Rechtfertigung des Sünders) als eine schöpferische That Gottes im Menschen, wodurch ein innerer Zustand gottgefälliger Heiligkeit in ihm erzeugt wird, wenn er sagt, es vollziehe sich bei demselben „ein Ablegen des alten Menschen und ein Anziehen des neuen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" [4].

[1] Ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Vgl. Joh. 3, 5—7.

[2] Mack a. a. O. S. 134: „Der Apostel hat V. 3 gesagt, was die Christen einst waren: Verirrte und Lasterhafte; hier (V. 7) sagt er, was sie jetzt sind: sie sind jetzt Gerechtfertigte. Er hat eben gesagt, daß die Christen durch die Geistestaufe Umgewandelte und Neugeschaffene seien; dafür setzt er jetzt als gleichbedeutenden Ausdruck: Gerechtfertigte. So erklärt sich der

Digitized by Google

Apostel allenthalben über die christliche Gerechtigkeit. Diejenigen also, welche diese nur auf die Vergebung der Sünden beschränken, die Heiligung aber von dem Begriffe derselben ausschließen, ja, welche sogar darunter nicht die Entfernung der Sünde, sondern nur die Bedeckung und Nichtanrechnung derselben verstehen, so daß der Mensch von Gott als Gerechter betrachtet werde, ohne daß er in Wirklichkeit gerecht sei, und welche daher δικαιοσύνη erklären als Gottgefälligkeit, welche der Mensch habe, ohne daß er Tugend und wahrhaft gutes Leben in sich trage, diese Alle mögen doch einmal aufhören, eine Ansicht, welche theils in sich jedem sittlichen Verstande widerspricht, theils in ihrer Einseitigkeit und dem Trennen wesentlich zusammengehöriger Momente falsch ist, dem Apostel zuzuschreiben." Ueber die V. 6 hervorgehobene Beziehung Christi zum heiligen Geiste vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Tit. 3, 6: In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum sanctum. Quantum quidem ad divinam, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut amor ... Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem ejus, ita quod per eum ad omnes derivatur. Joan. 1, 14: *Plenum gratiae et veritatis.* Et paulo post (v. 16): *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, gratiam pro gratia.* Et (3, 34): *Non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Et ideo Baptismus et alia Sacramenta non habent efficaciam nisi virtute humanitatis et passionis Christi. Vgl. Eph. 4, 7 ff. (s. oben S. 165). Simar, Lehrb. der Dogmatik. S. 471 ff. Zu V. 7 bemerkt der hl. Thomas a. a. O.: Idem autem est *justificati*, et quod prius dixerat *regenerati.* In justificatione impii sunt duo termini, scil. *a quo*, qui est remissio culpae, et haec est renovatio; et *ad quem*, qui est infusio gratiae, et hoc ad regenerationem pertinet.

[3] *Conc. Trid.* Sess. VI. cap. 3: Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti; quum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant: ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur; quum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur. Wir können hier von der exegetischen Controverse absehen, ob der Apostel Tit. 3, 5 mit dem Ausdrucke λουτρόν, lavacrum, die Taufe selbst habe bezeichnen wollen *(Corn. a Lap., Est.)*, oder ob in demselben nur bildlich die reiche Fülle der vom Himmel her über die Gläubigen ausgegossenen Gnade beschrieben werde. Bisping (Erkl. des Br. an Titus. S. 262) sagt hierüber: „Nach der constanten Symbolik der heiligen Schrift ist neben dem Feuer das Wasser Symbol des heiligen Geistes. Daher nannten schon die Propheten die reichlichere Ertheilung des heiligen Geistes ein Ausgießen (Joel 3, 1) desselben. Viele Ausleger haben den Ausdruck λουτρὸν παλιγγενεσίας unmittelbar auf den christlichen Taufritus bezogen, allein mit Unrecht. Insofern der Geist der innern Wiedergeburt und der Erneuerung seit seiner ersten Herabkunft am ersten Pfingsttage dem Einzelnen regelmäßig durch die heilige Taufe mitgetheilt wird, ist hier allerdings von dieser die Rede, aber nur von dem Zwecke und Inhalte der christlichen Taufe, nicht von dem Taufritus im Besondern." Vgl. Mack a. a. O. S. 133. Wir möchten lieber sagen, es liege in dem Ausdrucke eine Hindeutung oder Anspielung auf den Taufritus. Vgl. Eph. 5, 26. Jedenfalls ist derselbe in diesem Sinne in den officiellen kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. Vgl. *Conc. Trid.* Sess. VI. cap. 4.

[4] Eph. 4, 22—24. Kol. 3, 9. 10 (oben S. 60). Gal. 6, 14: „Mir aber sei es ferne, in etwas Anderem mich zu rühmen, als in dem Kreuze unseres Herrn Jesu Christi, durch welches mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt gekreuzigt

Digitized by Google

bin. (15) Denn in Christo Jesu gilt weder die Beschneidung etwas, noch das Unbeschnittensein, sondern die neue Schöpfung" (καινὴ κτίσις). *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 6, 15: Rationem autem quare non in alio gloriatur, ostendit subdens: *in Christo enim Jesu* ... In illo siquidem maxime gloriatur, quod valet et adjuvat ad conjungendum Christo, hoc enim Apostolus desiderat, scil. cum Christo esse. Et quia non valet ad hoc ritus judaicus, nec gentilium observantia, sed crux Christi solum, ideo solum in ea gloriatur, et hoc est quod dicit: *in Christo, neque circumcisio valet* ... id est, ad justificandum et jungendum Christo, sed ad hoc valet *nova creatura.* Quod quidem patet ex his quae dicta sunt supra 5, 6 quasi eisdem verbis: *In Christo enim Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur.* Fides ergo caritate formata est nova creatura. Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta jam erat, et inveterata, et ideo Dominus producens nos et constituens in esse gratiae, fecit quandam novam creaturam (Jac. 1, 18) ... Et dicitur, *nova,* quia per eam renovamur in vitam novam, et per Spiritum sanctum (Ps. 103, 30) ...; et per crucem Christi (2 Cor. 5, 17) ... Sic ergo per novam creaturam, scil. per fidem Christi et caritatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur et Christo conjungimur. S. unten S. 195 ff. *Tolet.* Comm. in Rom. 6, 6: Solet Paulus in unoquoque nostrum distinguere duos homines, novum et veterem; non quod duae sint substantiae aut subjecta, sed ratione diversorum statuum. Qui enim indulget vitiis et obedit concupiscentiis suis, vetus homo dicitur, quia statum peccati sequitur, in quo natus est, et originem ab Adamo traxit. At qui peccato abjecto inservit justitiae et Dei mandatis obedit, novus homo appellatur, quia hunc statum non ab Adamo, nec a nativitate carnali traxit, sed a Christo, in quo per baptismum natus est et in ipso insitus est. — Hic homo vetus dicitur simul crucifigi cum Christo, quia virtute Christi in cruce mortui nostra peccata destructa et deleta sunt. Crux enim Christi peccatorum nostrorum fuit mors et destructio; ideo peccata nostra dicuntur cruci affixa, et consequenter homo vetus noster simul crucifixus.

b) Die zuletzt angeführte Ausdrucksweise ist mehr als ein bloßes Bild. Es soll darin nicht nur die Rechtfertigung als eine sittliche Erneuerung des Menschen anschaulich beschrieben werden; sie deutet zugleich hin auf die beiden Quellen, aus denen einerseits die Sünde und anderseits das neue Leben der Gerechtigkeit dem Menschen zufließen [1]. Der neue Mensch, den wir anziehen sollen, um des Heiles theilhaft zu werden, ist Jesus Christus selbst (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27). Die tiefe Bedeutung dieses Ausdruckes erklärt der Apostel im 6. Kap. des Römerbriefes. Gerechtfertigt werden, heißt so viel als der Sünde absterben [2]. Der Gerechtfertigte ist für die Sünde todt; Christus hat in ihm ein neues Leben erzeugt, welches seinem Wesen und seiner Bestimmung nach Gott gehört, mit ihm verbindet [3]. Die Taufe ist das Mittel zur Aneignung dieses Lebens. Sie wird gespendet εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (V. 3),

Digitized by Google

d. h. zu dem Zwecke, um mit Christus in Lebensverbindung zu setzen. Die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus hat aber zu ihrer Voraussetzung eine Gemeinschaft des Todes Christi[4]. Diesen Gedanken erläutert der Apostel sofort unter Hinweisung auf den Taufritus. In diesem sind beide Momente des Rechtfertigungsprocesses, Entsündigung und Heiligung, Ertödtung der Sünde und Mittheilung eines übernatürlichen Gnadenlebens symbolisirt, und zwar so, daß zugleich die Beziehung derselben zu den beiden Hauptthatsachen der Erlösung, dem Tode und der Auferstehung Christi, angedeutet wird: „Wir sind mit Christus begraben durch die Taufe auf den (d. i. Christi) Tod, damit, wie Christus erweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir wandeln in der Neuheit des Lebens. Denn wenn wir verwachsen sind mit der Aehnlichkeit seines Todes[5], so werden wir es doch auch mit seiner Auferstehung sein; da wir dieses wissen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist (mit Christo), auf daß vernichtet würde der Leib der Sünde, damit wir nicht mehr dienen der Sünde" (V. 4—6).

Der Tod Christi bezweckte die Zerstörung der Sünde[6]. Dadurch nun vollzieht sich im Menschen nachbildlich (ἐν ὁμοιώματι, V. 5) jenes Sterben Christi, und zwar in der Taufe, daß mittelst derselben der alte Mensch der Sünde gekreuzigt wird und stirbt, d. h. ohne Bild, dadurch, daß die Sünde, welche im Menschen wohnt und herrscht, durch die Taufgnade vernichtet wird[7]. Diesen geistigen Tod, das Mitsterben mit Christus, symbolisirt der Taufritus des Untertauchens (κατάδυσις), insofern er an das Hinabsteigen in's Grab erinnert. — Die Auferstehung und Verherrlichung des Erlösers ist ein Vorbild und eine Bürgschaft der Gnaden, welche die Erlösten von Gott erlangen sollen; mit dem verklärten Gottmenschen sollen sie in reale Lebensgemeinschaft treten[8]. Auch dieses zweite Moment des Rechtfertigungsprocesses stellt der Taufritus bildlich dar. Durch die Auferstehung trat Jesus ein in den Besitz seines verklärten Lebens; aus der Taufe wie aus einem Grabe hervorgehend (ἀνάδυσις), befindet sich der Mensch im Besitze eines von Christo ihm mitgetheilten Gnadenlebens, das ihn mit Gott verbindet und dessen Bewahrung fortan seine sittliche Lebensaufgabe bildet[9].

Aus diesem realen und zugleich vorbildlichen Zusammenhange zwischen dem Tode Christi und seinem nach der Auferstehung gewonnenen verklärten Leben einerseits, und der in der Rechtfertigung dem Menschen zu Theil werdenden Entsündigung und Heiligung anderseits empfangen

Digitized by Google

nun auch manche vereinzelt sich findende Aussprüche des Apostels ihr volles Licht. So, wenn er sagt: „Einer ist für Alle gestorben, demnach sind Alle gestorben. Und er ist für Alle gestorben, damit die, welche leben, nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist“ (2 Kor. 5, 15 vgl. m. 2 Tim. 2, 11); oder: „Gott, welcher reich ist an Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, und zwar uns, die wir todt waren durch die Uebertretungen, wiederbelebt mit Christo ..., und miterweckt und mitversetzt in den Himmel in Christo Jesu“ (Eph. 2, 4—6)[10]. Zu demselben Ideenkreise gehört auch der Satz des Galaterbriefes (2, 20): „Mit Christus bin ich gekreuzigt; ich lebe, aber nicht mehr ich selbst, vielmehr lebt in mir Christus“; deßgleichen die Paränese im Kolosserbriefe (3, 1—3): „Wenn ihr nun mit Christus auferstanden seid, so suchet das, was droben ist, wo Christus sitzet zur Rechten Gottes; auf das, was droben ist, sinnet, nicht auf das Irdische. Denn gestorben seid ihr, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn Christus, euer Leben, erschienen sein wird, alsdann werdet auch ihr zugleich mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.“[11]

[1] Vgl. die vorige Anm.; Bisping, Erkl. des Br. an die Eph. S. 105: „War der παλαιὸς ἄνθρωπος, der mit Sünden und sündhaften Begierden behaftete Mensch, gleichsam der erste Adam, der durch die natürliche Zeugung in jedem Menschen von Neuem geboren wird, so ist der neue Mensch der durch geistige Zeugung von Christo, dem zweiten Adam, erzeugte und wiedergeborene Mensch, der, wie Adam vor dem Sündenfalle, rein und fleckenlos vor Gott dasteht. Der Apostel erklärt den Ausdruck καινὸς ἄνθρωπος näher durch den Zusatz: τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα. Vergleichen wir die Parallelstelle Kol. 3, 10, so ist klar, daß das einfache κατὰ θεόν hier so viel ist, als: κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ, und der Apostel blickt in diesem Ausdrucke zurück auf die Stelle 1 Mos. 1, 27, wo es heißt, daß Gott den Adam nach seinem Bilde erschaffen habe: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Er will also sagen: dieser neue Mensch, den wir anziehen sollen, ist von Seiten Gottes eine wahre Schöpfung, eine καινὴ κτίσις, und wie der erste Mensch ursprünglich nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde, das er aber durch den Sündenfall verlor, so geschieht auch diese Neuschöpfung nach dem Bilde Gottes.“ Bezüglich des letzten Punktes vgl. das oben S. 60. Anm. 3. Gesagte.

[2] Röm. 6, 1: „Was sollen wir nun sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade sich häufe? (2) Das sei ferne. Da wir ja der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben?“ Es wäre ein Widerspruch, will der Apostel sagen, gerechtfertigt zu sein und zugleich der Sünde dienen zu wollen, da ja die Rechtfertigung selbst die Ertödtung der Sünde im Menschen in sich schließt.

[3] V. 11: „Also erachtet auch ihr euch für solche, die todt sind für die Sünde, hingegen leben für Gott in Christo Jesu.“

[4] V. 3: „Oder wisset ihr etwa nicht, daß wir Alle, die wir getauft sind auf

Digitized by Google

Jesus Christus, auf seinen Tod getauft sind" (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, d. h. zu dem Zwecke, um in die Gemeinschaft des Todes Christi einzutreten in der Taufe)?

[5] Σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. *Orig.* Comm. in Ep. ad Rom. V, 9: Videamus, quid sit *complantari* similitudini mortis Christi. In quo velut plantam alicujus arboris ostendit mortem Christi, cui nos complantatos vult esse, ut ex succo radicis ejus radix quoque nostra suscipiens producat ramos justitiae, et fructus afferat vitae. Quod si vis de Scripturis agnoscere, quae ista sit planta, cui complantati esse debeamus, et cujus generis arbor, audi, quid de Sapientia scribitur: *Arbor*, inquit, *vitae est omnibus sperantibus in se, et qui confidunt in ea tanquam in Domino* (Prov. 3, 18). Christus ergo, Dei virtus et Dei sapientia (1 Cor. 1, 24), ipse est arbor vitae, cui complantari debemus, et novo quodam atque amabili Dei dono mors illius nobis arbor vitae efficitur.

[6] V. 10: „Denn was er gestorben ist (ὃ γὰρ ἀπέθανε), ist er der Sünde gestorben einmal (der Tod, den er erlitt, galt der Sünde, d. i. ihrer Vernichtung); was er aber lebt, das lebt er für Gott (sein Leben gehört der Verherrlichung Gottes)." Vgl. 8, 3. Hebr. 9, 26. 28. Kol. 3, 1—3.

[7] *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 6, 6: Vetustas hominis per peccatum inducta est, in quantum per peccatum bonum naturae corrumpitur. Quae quidem vetustas in homine participatur, quamdiu homo peccato subjacet. Et quia id quod est principale in homine dicitur esse ipse homo, inde est, quod in eo qui peccato subjicitur ipsa vetustas peccati dicitur esse vetus homo. Vetustas autem peccati potest intelligi vel ipse reatus seu macula actualium peccatorum; vel etiam consuetudo peccandi, quae quandam necessitatem ingerit ad peccandum; vel etiam ipse fomes peccati proveniens ex peccato primi parentis. Sic igitur vetus homo noster dicitur esse simul crucifixus cum Christo, in quantum praedicta vetustas virtute Christi sublata est: vel quia totaliter est amota, sicut totaliter amovetur in baptismo reatus et macula peccati; vel quia diminuitur virtus ejus, sicut virtus fomitis, vel etiam consuetudinis peccandi.

[8] Gal. 3, 27: „Denn Alle, die ihr in Christum getauft seid (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε), habt Christum angezogen." Windischmann a. a. O. S. 90: „Diese Vereinigung aber bewirkt die Taufe, nicht bloß in Christo, d. h. in seinem Namen und kraft seines Verdienstes, sondern, wie der griech. Text sehr prägnant ausdrückt, in Christum (Röm. 6, 3), indem durch sie ein Lostrennen des Menschen aus dem sündigen Geschlechte des ersten Adam's und eine Verpflanzung in das heilige des zweiten (Röm. 11, 24), ein Aufgenommenwerden in seinen mystischen Leib, ein Anziehen seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit vollbracht wird."

[9] *Theophyl.* in Col. 3, 1: „Wie die Taufe durch die Untertauchung den Tod symbolisirt, so die Auferstehung durch das Auftauchen aus dem Wasser." *Chrys.* in Joan. 3, 5 (hom. 24): „Göttliche Symbole vollziehen sich hier (in der Taufe). Begräbniß, Tod, Auferstehung, Leben, Alles das geht hier vor sich, und zwar gleichzeitig. Indem wir nämlich unser Haupt in das Wasser wie in ein Grab eintauchen, wird der alte Mensch begraben, und ein für allemal in der Tiefe verborgen; indem wir alsdann auftauchen, ersteht der neue Mensch aus dem Grabe." *Tolet.* Comm. in Rom. 6, 4. 5: Sumus, inquit, per baptismum consepulti cum illo in mortis similitudinem et morientes peccato, ut similes quoque simus etiam in altero; nempe ut, quemadmodum ille a sepultura surrexit per glo-

Digitized by Google

riam Patris, id est, in vita gloriosa, et in majestate digna Deo, non in humilitate, ut prius, ita etiam qui baptizati sunt, et per baptismum tanquam mortui peccato sepulti sunt, resurgant in vita nova, qualis ante non fuit, nempe vita gratiae et filiorum Dei. — — Similitudinem autem resurrectionis vocat novitatem vitae spiritualis, in quam per baptismum a morte peccati suscitamur; in qua ambulandum, et secundum quam vivendum est in hoc saeculo, donec ad ipsius gloriam cum eo transferamur.

[10] Vgl. oben S. 179. In beiden Stellen redet der Apostel von solchen, die bereits persönlich eingetreten sind in die Gnadenordnung Christi. Ebenso Kol. 2, 11: „In welchem (Christo) ihr auch beschnitten wurdet mit einer nicht mit Händen gemachten Beschneidung, in dem Ausziehen des Leibes des Fleisches, in der Beschneidung Christi; (12) indem ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe, in welcher ihr auch miterweckt worden seid durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, welcher ihn von den Todten auferweckt hat." Vgl. Gal. 5, 24. Phil. 3, 16.

[11] Auch der Ausspruch Gal. 6, 14 (oben S. 193) enthält diese Idee einer mystisch-realen Theilnahme der Erlösten an dem Tode Christi. Dieser letztern wegen ist eben das Kreuz Christi das einzige Gut oder Besitzthum, dessen der Apostel sich rühmen will. *Thom. Aq.* Comm. in Gal. 6, 14: Postquam Apostolus exposuit pravam seducentium intentionem, hic insinuat suam . . . Dicit ergo: Intentio seducentium apparet, quia illi gloriantur in carne, sed ego aliam gloriam quaero, scil. in cruce. Et hoc est quod dicit: *Mihi absit gloriari* . . . Vide quod ubi mundi philosophus erubuit, ibi Apostolus thesaurum reperit. Quod illi visum est stultitia, Apostolo factum est sapientia et gloria, ut dicit Augustinus. Unusquisque enim in ea re gloriatur, per quam reputatur magnus. Sic qui reputat se magnum in divitiis, gloriatur in eis, et sic de aliis. Qui enim in nullo alio se magnum reputat nisi in Christo, gloriatur in solo Christo. Talis autem erat Apostolus. Unde dicebat supra. (2, 20): *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.* Et ideo non gloriatur nisi in Christo, praecipue autem in cruce Christi, et hoc, quia in ipsa inveniuntur omnia, de quibus homines gloriari solent. Nam gloriantur aliqui de magnorum, puta regum aut principum amicitia: et hoc maxime Apostolus invenit in cruce, quia ibi ostenditur evidens signum divinae amicitiae. Rom. 5, 8... Nihil enim sic caritatem suam ad nos ostendit, sicut mors Christi . . . Item gloriantur aliqui de scientia. Et hanc Apostolus excellentiorem invenit in cruce. 1 Cor. 2, 2 . . . Nam in cruce est perfectio totius legis, et tota ars bene vivendi. Item gloriantur aliqui de potentia, et hanc Apostolus maxime habuit per crucem (1 Cor. 1, 18) . . . Item gloriantur aliqui de libertate adepta, et hanc Apostolus consecutus est per crucem. Rom. 6, 6 . . . Item aliqui gloriantur in assumtione ad aliquod magnum collegium. Sed per crucem Christi assumuntur ad collegium coeleste. Col. 1, 20 . . . Item quidam gloriantur in triumphali signo victoriae. Sed crux triumphale signum est victoriae Christi contra daemones. Col. 2, 15; Sap. 14, 7 . . . Vgl. zu V. 15 oben S. 194. Windischmann a. a. O. S. 167: „Auch hier (Gal. 6, 14) hat σταυρός den Doppelsinn: das Kreuz Christi als einziges objectives Erlösungsmittel und Inhalt des Evangeliums und als subjectiv zu tragender Antheil an dem Leiden des Herrn . . . Im Kreuz und Tod Christi sind die Kräfte und Gewalten dieser Welt überwunden (Kol. 2, 15) und getödtet; darum ist dem, der mit Christo lebt, die Welt gestorben, ihm dem Lebendigen ist sie Tod und Verwesung; und wiederum wer mit Christo gekreuzigt ist, dessen Leben ist durch Christum in Gott verborgen,

Digitized by Google

es erscheint der Welt, deren Elementen er gestorben, als Tod (Kol. 2, 20; 3, 2); für sein Herz ist die Welt todt (Phil. 3, 8) und sein Herz lebt für die Welt nicht... Dieß sind aber nicht etwa bloß bildliche Ausdrücke; so wahr der Heiland gestorben ist, so wahr ist in dem wirklich mit ihm Gekreuzigten jener zwiefache Tod und jenes neue Leben eingetreten; der natürliche Tod wird ihm nur die äußere Vollendung des geistig schon vollbrachten sein."

3. Wie der Apostel die Wirkungen der Sünde im Menschen oft in dem Begriffe des Todes (θάνατος) zusammenfaßt, so beschreibt er auch die Rechtfertigung dem entsprechend geradezu als eine Lebensmittheilung. Die von Christus allen Menschen erworbene Heilsgnade nennt er „Rechtfertigung des Lebens" (δικαίωσις ζωῆς)[1], d. i. eine aus Gott stammende Gabe der Gerechtigkeit, wodurch die geistige Erstorbenheit des Menschen geheilt, und eine übernatürliche sittliche Lebenskraft ihm mitgetheilt wird. Diese gewährt dem Menschen Befreiung von der Uebermacht der sündhaften Begierlichkeit (Röm. 7, 25); darum heißt sie auch, im Gegensatze zu jenem im Unerlösten waltenden Gesetze der Sünde und des Todes, „ein Gesetz des Geistes des Lebens" (Röm. 8, 2). Die Macht des Fleisches wird durch sie gebrochen und vollkommene, gottgefällige Gesetzeserfüllung ermöglicht (V. 3. 4. 8. Eph. 2, 10). Die Herrschaft der Sünde ist in den Gerechtfertigten aufgehoben; es herrscht in ihnen, so lange sie die hergestellte Gnadenordnung durch eigenes Widerstreben nicht unwirksam machen und zerstören, die Gerechtigkeit, welche in sich selbst geistiges, sittliches Leben ist und zum Besitze ewigen Lebens führt[2].

[1] Röm. 5, 18: „Demnach also, wie es durch Eines Fall für alle Menschen zur Verdammniß kam, so auch durch Eines Gerechtigkeitsthat (δικαίωμα) für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens." Der Apostel selbst erklärt sofort die Bedeutung des letzten Ausdruckes im folgenden Verse: „Denn wie durch den Ungehorsam des Einen die Vielen zu Sündern gemacht worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht werden" (V. 19). „Rechtfertigung des Lebens mittheilen" und „zum Gerechten machen" sind hiernach correlate Begriffe; das Letztere geschieht kraft des Erstern. Mit dem Genitiv ζωῆς ist in grammatischer Hinsicht zu vergleichen der Ausdruck ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος (Apg. 2, 33), d. i. die Verheißung (donum promissum), welche der heilige Geist selbst ist. Auch Röm. 6, 16 sind offenbar δικαιοσύνη und ζωή als correlate Begriffe gegen einander vertauscht, da ja δικαιοσύνη den Gegensatz von θάνατος darstellt. Vgl. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38 und oben S. 65 ff.

[2] Röm. 5, 17: „Denn wenn durch des Einen Fehltritt der Tod herrschte durch den Einen, so werden um so vielmehr die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Rechtfertigung empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesum Christum." V. 20: „Als aber die Sünde sich mehrte, da erwies sich die Gnade überschwänglich reich, (21) auf daß, wie die Sünde geherrscht hatte im Tode, so auch die Gnade herrschte durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum

Digitized by Google

Christum unsern Herrn" (vgl. o. S. 133. Anm. 3). Vgl. Röm. 6, 13—20; 7, 6. Gal. 6, 15 (o. S. 194). Es genügt, auf diesen so klar vorliegenden Thatbestand der apostolischen Lehre hinzuweisen, um damit zugleich den Widerspruch, in welchem sich die angeblich paulinische Rechtfertigungstheorie der Reformatoren mit demselben befindet, erkennen zu lassen. Eine übernatürliche Lebensmittheilung, eine Unterjochung der Sünde und Heiligung des Willens, wie der Apostel sie lehrt, ist schlechthin ausgeschlossen, wenn die Rechtfertigung nicht ein Werk der Gnade Gottes im Menschen ist, sondern nur auf einen äußern, juridischen Act des für gerecht Erklärens oder als gerecht Ansehens sich beschränkt. Wenn man dennoch die genannten paulinischen Begriffe auf die Gerechtfertigten anwendet, so geschieht es nur in dem der anthropologischen Grundlage des protestantischen Glaubenssystems und dem Rechtfertigungsbegriffe entsprechenden Sinne. Der Mensch kann danach nicht innerlich gerecht gemacht werden von Gott, weil die sittliche Anlage in ihm zerstört ist; die subjective Seite der Rechtfertigung beschränkt sich daher auf das Bewußtsein des in Christo erlangten Heiles. So muß auch die Heiligung, wenn anders mit Consequenz auf der Grundlage des Systems weitergebaut wird, auf einen Act des subjectiven Bewußtseins beschränkt gedacht werden. Jeder Schritt darüber hinaus, jede Annahme eines auf dem Grunde der Rechtfertigung erwachsenden, selbsteigenen sittlichen Lebens des Menschen, möge es als ein bloß natürliches oder als ein übernatürliches gedacht werden, ist gleichbedeutend mit der Aufhebung der angenommenen anthropologischen Grundprincipien. Es ist hier nicht der Ort, im Einzelnen nachzuweisen, ob und inwieweit jene Consequenz in der Theologie der Reformatoren und ihrer spätern Entwicklung wirklich zur Geltung gekommen sei. Vgl. Döllinger a. a. O. Hettinger a. a. O. (oben S. 2. Anm. 1), und oben S. 187. Anm. 4.

4. Diese Lebensmittheilung ist ein Werk Christi im Menschen. Von ihm, dem verklärten Haupte, fließen die Gnadenkräfte aus, welche seinen mystischen Leib, die Gemeinde der Erlösten, gestalten und beleben. Darum heißt es von diesen, Christus selbst wohne in ihnen und wirke das Leben der Gerechtigkeit[1]. Weil nun der heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes[2], welchen Christus über die zu Rechtfertigenden ausgießt[3], jene Verbindung des Menschen mit Christus vermittelt, und zwar dadurch, daß er die von Christus erworbenen Heilsgnaden den Erlösungsbedürftigen zutheilt, bezeichnet der Apostel die Rechtfertigung und Heiligung auch als ein Werk des heiligen Geistes, vollzogen im Namen Jesu, des Erlösers[4]. Die in der Gerechtigkeit lebenden Gläubigen sind Tempel des heiligen Geistes, und darum Tempel Gottes, Gottes geweihtes Eigenthum[5]. Ihre Verbindung mit Gott mittelst der Gnade des heiligen Geistes ist eine so innige und lebensvolle, daß sie mit dem Verhältnisse Christi, als des Sohnes Gottes, zum Vater verglichen werden kann. Paulus nennt darum die göttliche Thätigkeit, wodurch diese Verbindung hergestellt wird, „Annahme an Kindes Statt" (υἱοθεσία)[6]. Sie gewährt den Erlösten das Recht und die Zuversicht, Gott mit kindlicher

Digitized by Google

Liebe Vater zu nennen[7]; sie verleiht ihnen Hoffnung und wohlverbürgten Anspruch auf das volle Erbe des jenseitigen Heiles, welches Christus, der verherrlichte Gottmensch, bereits in Besitz genommen hat[8]. Mit Rücksicht darauf wird der den Gläubigen innewohnende heilige Geist das „Unterpfand" oder „Angeld" (ἀῤῥαβών) des Erbes der ewigen Seligkeit, oder auch die ihnen von Gott verliehene „Erstlingsgabe" (ἀπαρχή) genannt[9].

[1] Röm. 8, 10: „Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt (dem Tode verfallen) wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben der Gerechtigkeit wegen." Vgl. Eph. 3, 17.

[2] Röm. 8, 9. 11. Gal. 4, 6.

[3] Tit. 3, 6. Röm. 5, 5. Vgl. Apg. 2, 33. Vgl. o. S. 192 f.

[4] 1 Kor. 6, 11: „Und solcher Art (Lasterhafte) waret ihr zum Theil. Aber ihr wurdet abgewaschen, aber ihr wurdet geheiligt, aber ihr wurdet gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu und im Geiste unseres Gottes." Vgl. Röm. 8, 11. Eph. 2, 18. 22.

[5] 1 Kor. 3, 16; 6, 19. 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 22 vgl. m. Röm. 8, 9.

[6] Röm. 8, 14: „Alle, welche vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes. (15) Ihr habt nämlich nicht empfangen einen Geist der Sklaverei wiederum zur Furcht, sondern ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft (d. i. den Geist, welcher die adoptio wirkt), in welchem wir rufen: Abba, Vater." Eph. 1, 5. Vgl. Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 1.

[7] Gal. 4, 4: „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn,... (5) damit er die unter dem Gesetze Stehenden loskaufte, damit wir die Annahme an Kindes Statt erlangten. (6) Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen entsandt, der da ruft: Abba, Vater!..." Vgl. 3, 26. Windischmann a. a. O. S. 99: „Daß in Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Marc. 14, 36) der Apostel nicht umsonst das aramäische Wort neben der griechischen Uebersetzung gibt, fühlen alle Ausleger, ohne den Grund ganz richtig zu erfassen. Für das tröstlichste und heiligste Wort des Menschen an Gott ist Abba, was die Jünger so oft aus dem Munde des Heilandes gehört hatten, seinem aramäischen Laute nach mit frommer Scheu erhalten worden, damit gleichsam der Klang der Stimme Christi, der uns Gott Vater zu nennen gelehrt und berechtigt hat, durch alle Zeiten hindurchgehe. — Mit geistreichem Spiele sagt Augustinus: Eleganter autem intelligitur non frustra duarum linguarum verba posuisse idem significantia propter universum populum, qui de Judaeis et de gentibus in unitatem fidei vocatus est: ut Hebraeum verbum ad Judaeos, Graecum ad gentes, utriusque tamen verbi eadem significatio ad ejusdem fidei spiritusque unitatem pertineat. Ebenso Thomas."

[8] Röm. 8, 17: „Wenn (wir) aber Kinder (sind), dann auch Erben, Erben Gottes, Miterben Christi, wenn anders wir mit ihm leiden, um auch mit ihm verherrlicht zu werden." Vgl. 2 Tim. 2, 12. Hebr. 2, 10. Gal. 4, 7: „Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, auch Erbe durch Gott (διὰ θεοῦ)." Diese Stelle liefert zugleich einen beachtenswerthen Beitrag zur Trinitätslehre, insofern in den letzten Worten, διὰ θεοῦ, auf die Wirksamkeit der V. 6 genannten drei Personen verwiesen wird. Vgl. Windischmann a. a. O. S. 99.

Digitized by Google

Auch die Einführung der Erlösten in den vollen Besitz der himmlischen Herrlichkeit, welche am Ende der Zeiten nach der allgemeinen Auferstehung erfolgen wird, bezeichnet Paulus mit dem Ausdrucke υἱοθεσία (Röm. 8, 23). Alsdann werden nämlich die Auserwählten nach Seele und Leib „gleichgestaltet werden dem Bilde Jesu Christi" (Röm. 8, 29. Phil. 3, 21). Derselbe Name paßt auf beide Werke der göttlichen Gnade, die Rechtfertigung und die himmlische Verklärung, weil in beiden eine Verbindung mit Gott sich vollzieht, welche in dem Sohne und Gottmenschen Christus ihr Vorbild besitzt. Darauf macht Thomas v. Aq. (Comm. in Eph. 1, 5) aufmerksam: Duplex est similitudo praedestinatorum ad Filium Dei: quaedam imperfecta, quae est per gratiam; et dicitur imperfecta, primo quidem, quia solum est secundum reformationem animae, de qua Eph. 4, 23. 24: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem etc.;* secundo, quia etiam secundum animam habet quandam imperfectionem: *Ex parte enim cognoscimus*, ut dicitur 1 Cor. 13, 9. Alia vero similitudo erit perfecta, quae erit in gloria, et quantum ad corpus: *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratam corpori claritatis suae* (Phil. 3, 21), et secundum animam, quia *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est* (1 Cor. 13, 10). An einer Stelle, Röm. 9, 4, gebraucht der Apostel den Ausdruck υἱοθεσία, im Anschlusse an den alttestamentlichen Sprachgebrauch, von dem theokratischen Verhältnisse Jehova's zum auserwählten Volke; ein Verhältniß, welches die Gnadenordnung in Christo vorgebildet und vorbereitet hatte. Vgl. Exod. 4, 22 f. Deut. 14, 1 f.; 32, 6—9. Matth. 8, 12; 15, 26.

[9] 2 Kor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 14. Röm. 8, 23. Zu Eph. 1, 14 vgl. u. § 38, 4.

5. Für die Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses der Rechtfertigung und Heiligung ist noch die Thatsache bemerkenswerth, daß Paulus mehrere Male die Aneignung des Heiles in Christo geradezu mit dem letztern Namen (ἁγιασμός, ἁγιάζεσθαι) bezeichnet [1]. An zwei Stellen verbindet der Apostel die beiden Ausdrücke Rechtfertigung und Heiligung mit einander. „Christus," sagt er, „ist uns zur Weisheit von Gott geworden, zur Rechtfertigung sowohl als Heiligung (δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός), und zur Erlösung" (1 Kor. 1, 30). In umgekehrter Folge sind dieselben 1 Kor. 6, 11 an einander gereiht. Hieraus geht jedenfalls hervor, daß Paulus sich die Heiligung nicht als einen der Rechtfertigung nachfolgenden Proceß dachte [2], während die engste Zusammengehörigkeit beider Begriffe in der zuerst angeführten Stelle durch den sprachlichen Ausdruck klar genug angedeutet ist. Nach dem ganzen Zusammenhange der pauliniſchen Rechtfertigungslehre dürfte es wohl am wahrscheinlichsten sein, daß, wo der Apostel „Rechtfertigung" und „Heiligung" mit einander verbindet, das letztere Wort die Heilsgnade an sich und nach ihrer eigenthümlichen positiven Wirksamkeit im Menschen, das erste hingegen dieselbe Gnade in ihrem Gegensatz zu dem Gott mißfälligen, strafbaren Zustande des Menschen (ἀδικία), den sie aufzuheben bestimmt

Digitized by Google

ist, bezeichnen soll. Bei dieser Auffassung ist die Reihenfolge, in welcher beide Begriffe neben einander gestellt werden, ganz gleichgültig. Daraus erklärt sich der in den genannten Stellen vorliegende Wechsel derselben.

[1] 2 Thess. 2, 13 (Vulg. V. 12). Hebr. 2, 11 vgl. m. 10, 14. Eph. 5, 25—27. Röm. 8, 30. Dem entsprechend werden auch die Christen als solche „Geheiligte", ἡγιασμένοι, genannt, Apg. 20, 32 vgl. m. 26, 18. 1 Kor. 1, 2. Der gewöhnliche Ehrenname im N. T. überhaupt ist ἅγιοι.

[2] Es fehlt nicht an Versuchen, welche die Wegräumung auch dieser den protestantischen Rechtfertigungsbegriff gefährdenden Klippe bezwecken. So meint Meßner a. a. O. S. 252, es lasse sich nicht erwarten, „daß die Reihenfolge, in der Paulus an diesen Stellen diese verschiedenen Thätigkeiten Gottes aufführt, überall eine systematisch genaue sei". Rückert, Olshausen u. A. schwächen den Begriff von ἡγιάσθητε dahin ab, daß es nur die Aussonderung aus der Welt durch die Aufnahme in die Gott geweihte Gemeinschaft der Erlösten bezeichnen solle. De Wette, Comment. z. d. St., bemerkt dagegen mit anerkennenswerther Objectivität, die Stellung vor ἐδικαιώθητε gebe für diese Erklärung keinen Grund ab, „weil man die Rede des Apostels nicht nach der gewöhnlichen Dogmatik und der von ihr statuirten Heilsordnung beurtheilen darf, nach welcher freilich die Heiligung nach der Rechtfertigung folgt."

Zweiter Abschnitt.

Der Glaube.

§ 36.

Der Glaube als Mittel der Rechtfertigung.

1. Wenngleich die Rechtfertigung eine Gnadenwirkung Gottes im Menschen ist, so kommt sie doch nicht ohne subjective Bedingungen auf Seiten des letztern zu Stande. Sowohl die Aufnahme als auch die Bewahrung der Rechtfertigungsgnade ist durch die freie Selbstbethätigung des menschlichen Willens bedingt. Freilich setzt auch diese wiederum den göttlichen Gnadenbeistand überall voraus; und so erscheint denn die Aneignung und Bewahrung des Heiles im eigentlichen Sinne als ein sittlicher Lebensproceß, dessen wirkende Factoren die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit bilden. Diese Wahrheit spricht der Apostel in der allgemeinsten und umfassendsten Form aus, wenn er sagt, der Mensch erlange die Rechtfertigung auf dem Grunde des Glaubens (ἐκ πίστεως), oder mittelst des Glaubens (διὰ πίστεως, πίστει); die Gerechtigkeit werde den Glaubenden zugetheilt[1], sie ruhe auf dem Glauben, habe in ihm Bestand (ἐπὶ τῇ πίστει); sie sei ein Leben in oder aus dem Glauben (ἐν πίστει, ἐκ πίστεως)[2]. Dieser Theil der Rechtfertigungslehre hat ganz vorzüglich die Anschauung von

Digitized by Google

der Natur des gefallenen Menschen, wie sie früher nach der Lehre des Apostels dargelegt worden ist, zu seiner Voraussetzung. Die religiös-sittlichen Kräfte sind in Folge der Sünde nicht erloschen; es findet die göttliche Gnade Anknüpfungspunkte in dem Erkennen und Wollen des zu erlösenden Menschen, so daß ein Synergismus von Gnade und Freiheit möglich ist[3].

[1] Apg. 13, 39. Röm. 1, 17; 3, 22. 25. 26. 28. 30; 5, 1 u. f. f. Hebr. 11, 6.

[2] Phil. 3, 9. Röm. 1, 17. Gal. 2, 20.

[3] Es scheint nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß freie Selbstbethätigung des Menschen durchaus nicht überall gleichbedeutend ist mit verdienstlichem Wirken (meritum). Bei Beurtheilung der kirchlichen Rechtfertigungslehre wird protestantischerseits die Verwechslung der genannten Begriffe durchgängig beliebt; daher die bekannte, schon in den symbolischen Büchern des 16. Jahrhunderts sich findende Anklage, daß nach der kirchlichen Lehre der Sünder sich die Rechtfertigung verdienen könne und müsse. Vgl. u. A. *Conf. Aug.* I. n. 4. *Apol. Conf.* II. n. 84; III. n. 82. *Form. Conc.* IV. n. 37 bei Hase a. a. O. S. 10. 75. 97. 708. Hutter. rediv. (9. A.) S. 283.

2. Vor Allem ist hervorzuheben, daß der Glaube, welchen Paulus als Bedingung oder Mittel der Rechtfertigung bezeichnet, nicht eine bloß natürliche Thätigkeit des Menschen ist, sondern nur durch die göttliche Gnade in ihm zu Stande kommen kann. Paulus nennt denselben ein Geschenk Gottes[1], eine Wirkung der durch das Evangelium sich offenbarenden Macht Gottes[2]. Auf Grund des Glaubens die Rechtfertigung erlangen, und aus Gnaden (κατὰ χάριν) gerechtfertigt werden, sind correlate Begriffe[3]; beide bilden gleichmäßig den Gegensatz zu einer vermeintlich aus Gesetzeswerken zu erlangenden Gerechtigkeit. Ueberhaupt ist das ganze Heilsgeschäft des Menschen schlechthin auf allen seinen Entwicklungsstufen durch die Gnade bedingt[4]; auf sie ist alle Wirksamkeit des Evangeliums, aller Erfolg apostolischer Thätigkeit zurückzuführen[5].

[1] Eph. 2, 8: „Durch die Gnade seid ihr gerettet vermittelst des Glaubens, und das nicht aus euch: Gottes ist die Gabe." Phil. 1, 29. 2 Kor. 4, 13 vgl. m. 1 Kor. 2, 12 ff.; 12, 9.

[2] 1 Kor. 2, 1 ff. vgl. m. Röm. 1, 16.

[3] Röm. 4, 4. 5. 16.

[4] 1 Kor. 1, 30: „Aus ihm (ἐξ αὐτοῦ scil. θεοῦ) seid ihr in Christo Jesu." 4, 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du aber auch empfangen hast, was rühmst du dich, als wenn du nicht empfangen hättest?" 12, 3: „Niemand kann sprechen: Herr ist Jesus! als nur im heiligen Geiste." Phil. 2, 13: „Denn Gott ist es, der in euch wirkt sowohl das Wollen als auch das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen." Vgl. 1, 6; 4, 13. 2 Thess. 2, 16. 17. Hebr. 13, 21.

[5] 1 Kor. 3, 6—9; 15, 10. 2 Kor. 3, 5. 6. Eph. 3, 14—21. 2 Thess. 1, 11. 12. Hebr. 11, 1.

Digitized by Google

3. Der Glaube, welcher die Grundbedingung der Rechtfertigung bildet, ist die sittliche That des Menschen, wodurch er die im Christenthum ihm vorgestellte Heilsordnung ergreift, indem er mit seinem Erkennen und Wollen sich derselben unterwirft[1]. Das erste Moment in dem Begriffe des Glaubens ist naturgemäß die zweifellose Annahme des Evangeliums als göttlich geoffenbarter Wahrheit. Darauf weist auch zunächst die Wurzelbedeutung von πίστις (πείθεσθαι, sich gewinnen oder überreden lassen) hin. Indem die Juden Christus als gottgesandten Erlöser nicht anerkannten, haben sie sich selbst vom Heile ausgeschlossen; sie hielten in selbstverschuldeter Verblendung fest an einer nur provisorisch von Gott angeordneten und dazu von ihnen mißverstandenen Offenbarungsanstalt (dem Gesetze), und verfehlten dadurch den wahren Heilsweg. Anders die Heiden, welche das Evangelium gläubig aufnahmen[2]. Mit Unwissenheit dürfen sich die Juden nicht entschuldigen. Auch sie kennen die christliche Heilsordnung wohl, denn in der ganzen Welt wird dieselbe gepredigt; aber sie hören nicht auf die Stimme Gottes, sie wollen nicht glauben (Röm. 10, 18—21).

Den Inhalt der theoretischen Erkenntniß und Ueberzeugung, welche der Glaube zunächst begründet (Hebr. 11, 1), faßt der Apostel in die Geheimnisse des Opfertodes und der Auferstehung Christi zusammen (Röm. 4, 24 f.; 10, 9. 1 Kor. 15, 3 f.). Diese können einerseits als Inbegriff aller Erlösungsthatsachen gelten; anderseits besteht, wie früher gezeigt worden ist, ein eigenthümlicher, zugleich causaler und vorbildlicher Zusammenhang zwischen jenen beiden göttlichen Geheimnissen und dem persönlichen Heilsgeschäfte des einzelnen Menschen[3]. Die im Glauben gewonnene übernatürliche Erkenntniß ist je in den einzelnen Christen eine an Umfang, Tiefe und Klarheit sehr verschiedene; es ist eine Mehrung und Minderung, wie auch eine Verkehrung und ein gänzliches Wegwerfen derselben möglich[4].

Die gläubige Aufnahme der geoffenbarten Heilswahrheiten ist mehr ein Act des freien Willens als eine Thätigkeit des Erkennens. Darum ist sie eine sittliche That. In diesem Sinne bezeichnet Paulus es als den Zweck des Apostolates, „bei allen Völkern Unterwürfigkeit unter den Glauben anzustreben" (ὑπακοὴ πίστεως, Röm. 1, 5), und nennt er den Glauben einen Gehorsam gegen Christus oder das Evangelium[5]; während hinwieder der Unglaube auf eine böswillige Verstockung des Herzens zurückgeführt wird; der Unglaube Israel's insbesondere wird als ein sträflicher „Sündenfall" vom Apostel schmerzlich beklagt[6].

Digitized by Google

[1] Röm. 10, 2: „Ich gebe ihnen (den Juden) Zeugniß, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht nach Einsicht. (3) Denn indem sie die Gerechtigkeit Gottes nicht kennen und die eigene geltend zu machen suchen, haben sie der Gerechtigkeit Gottes sich nicht unterworfen (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν). (4) Denn des Gesetzes Endzweck (τέλος γὰρ νόμου) ist Christus, zur Gerechtigkeit für Jeden, der glaubt" (darauf zielte das Gesetz ab, daß Jeder, der an Christus glaubt, die Gerechtigkeit durch ihn erlangen sollte). Vgl. *Est.* Comm. in Rom. 10, 3: Ignorantes justitiam illam, quae hominem vere et coram Deo justum reddit, quae profecto non est alia, quam cujus Deus in nobis auctor est, et propriam justitiam, id est eam, quae habetur propriis viribus, sola legis notitia adjutis, statuere ac tueri conantes, non fuerunt subditi justitiae Dei, nec ejus participes facti, quae quidem sola vera justitia est. Dicit autem *subditi*, quia hujus justitiae nemo fit particeps, nisi per humilitatem fidei se Deo, ut auctori justitiae, subjiciat. Vgl. oben S. 104.

[2] Röm. 9, 30—33; 10, 9. 12. 13. 14. 17. 1 Kor. 14, 22—25; 15, 17 vgl. m. Apg. 13, 38—41. 46; 28, 23. 24.

[3] Vgl. oben S. 172. 178. 195. Daß es sich bei der Aneignung des Heiles zunächst um die Kenntniß des Evangeliums und um die Ueberzeugung von der Wahrheit der Erlösungsthatsachen handle (vgl. *Trid.* Sess. VI. cap. 6), erörtert der Apostel besonders eingehend Röm. 10, 5 ff. in einer Weise, welche zugleich ein charakteristisches Beispiel der Verwendung alttestamentlicher Schriftstellen darbietet. Nachdem V. 4 der früher bereits erklärte Satz: „des Gesetzes Endzweck ist Christus, zur Gerechtigkeit für Jeden, der glaubt", dem jüdischen Unglauben entgegengestellt worden, will Paulus ferner in polemischer Tendenz hervorheben, daß auch schon in der Offenbarung des Alten Bundes eine universale, auf dem Glauben ruhende Heilsordnung angekündigt worden sei (V. 11—13). Zuvor jedoch beschreibt er noch einmal in prägnanter Weise den Unterschied zwischen der propädeutischen Ordnung des A. B. und dem neuen, in Christo sich darbietenden Heilswege. Dort handelte es sich zunächst und vorzüglich um das Thun (ποιεῖν) oder Vollbringen zahlreicher gesetzlicher Vorschriften (V. 5; in ihrer Uebung sollte sich ja auch der Glaube des Israeliten aussprechen und bewähren). Jetzt hingegen hat der Mensch nicht erst schwierige, ja seine Kraft übersteigende Thaten zu setzen (V. 6—8); die sein Heil begründenden Thaten werden ihm als bereits vollbrachte angekündigt: die Menschwerdung Christi (V. 6), sein Tod und seine Auferstehung (V. 7). Diese hat der Mensch nur in seine gläubige Ueberzeugung aufzunehmen; Jesum, den Erlöser, hat er als Herrn anzuerkennen und ihm sich hinzugeben, so ist der Weg der Rechtfertigung und des Heiles betreten. Denn „im Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde geschieht das Bekenntniß zum Heile" (V. 10). Vgl. V. 4 (oben Anm. 1); V. 5: „Moses schreibt nämlich bezüglich der Gerechtigkeit, die da aus dem Gesetze ist, (also): Der Mensch, welcher sie vollbringen wird (die Forderungen des Gesetzes), wird leben in ihnen (durch sie das Leben der Gerechtigkeit erlangen). (6) Die Glaubensgerechtigkeit aber (ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη) spricht so: Sage nicht in deinem Herzen, wer wird hinaufsteigen in den Himmel? das heißt (nämlich), um Christus herabzuführen. (7) Oder, wer wird hinabsteigen in den Abgrund? das heißt, um Christus von den Todten heraufzuführen. (8) Was sagt sie vielmehr? Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, das Wort des Glaubens nämlich, welches wir verkündigen. (9) Denn wenn du bekennst mit deinem Munde, daß Jesus Herr (Gott) sei, und glaubst in deinem Herzen, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden. (10) Denn

Digitized by Google

mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntniß zum Heile." Offenbar hat der Apostel hier (V. 6—8) die aus Deut. 30, 11—14 entlehnten Worte, die sich dort auf das mosaische Gesetz beziehen, nicht im typisch-messianischen Sinne auslegen wollen (Soto, Salmeron, Tolet u. A.). Die Versuche, eine vorbildliche Beziehung zwischen dem Gesetze und der Gnade Christi herzustellen, müssen als sehr gezwungen bezeichnet werden. Wir haben vielmehr hier eine eigentliche Accommodation vor uns. Was Gott in den Worten des Deuteron. vom Gesetze sagt, wendet Paulus auf die Glaubensgerechtigkeit, d. i. die christliche Heilsordnung an, ohne damit einen innern Zusammenhang zwischen dem dort ausgesprochenen Gedanken und seiner eigenen Argumentation behaupten zu wollen. Ein solcher ist auch durch keine einleitende Citationsformel angedeutet. Das „scriptura" der Vulg. V. 8 findet sich im griechischen Texte nicht. Die letztere Auffassung vertreten Chrys., Theodor., Est., und unter den Neueren Reithmayr, Beelen u. A. Ein ähnliches Beispiel der Accommodation s. Röm. 3, 4; Beispiele der typischen Auslegung Röm. 1, 17; 9, 25—29; 10, 18. 1 Kor. 9, 9; 10, 3—6. Gal. 4, 23 ff. Eph. 4, 8—10. Hebr. 2, 4 ff.; 4, 3 ff. u. s. w. Allgemeine Grundsätze bezüglich der heiligen Schrift des A. T. spricht der Apostel Röm. 1, 2; 4, 23 ff.; 15, 4; 1 Kor. 9, 10; 10, 11; 2 Tim. 3, 15—17 aus.

[4] Röm. 12, 3. 1 Kor. 2, 6; 13, 2. Eph. 1, 17 ff. 2 Thess. 1, 3. Gal. 1, 6 ff. 2 Tim. 4, 4. Hebr. 3, 12; 6, 1—7.

[5] Röm. 6, 17; 10, 16; 16, 26. 2 Kor. 10, 5.

[6] Apg. 13, 46. Röm. 10, 3. 19—21; 11, 11. 12. 22. 23 vgl. mit 9, 1 ff. 2 Thess. 2, 11. 12. Hebr. 2, 1—3; 4, 2. 11.

4. Wenn Paulus den Glauben als Mittel oder Bedingung der Rechtfertigung betrachtet, so kann er den Begriff desselben unmöglich auf eine bloß theoretische Anerkennung der Offenbarungswahrheiten einschränken. Dieß um so weniger, als ja diese Anerkennung selbst schon, nach der apostolischen Lehre, ein Willensact des Menschen, eine sittliche That ist. In dem Begriffe des Glaubens denkt sich der Apostel alle die geistigen und sittlichen Thätigkeiten eingeschlossen, ohne welche eine volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums und eine rückhaltlose Hingabe an dieselbe nicht denkbar ist, oder welche doch in ganz natürlicher psychologischer Weise, versteht sich immer mit Hülfe der Gnade, aus jener theoretischen Ueberzeugung sich entwickeln[1]. Als solche sind zu nennen die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit (Röm. 7, 24; vgl. m. Apg. 2, 37 ff.), die Hinwendung des Sünders zu Gott durch Hoffnung und Vertrauen (Röm. 8, 24; 10, 12. 13), Abkehr von der Sünde, Sehnsucht nach Gottes Gnade (Röm. 7, 24), welche schon ein Anfang der Liebe zu Gott ist. Kommt nun zu dieser vorbereitenden Verfassung (Bekehrung) des Menschen die übernatürliche Gabe der Gerechtigkeit, die δικαιοσύνη θεοῦ, hinzu, so ist der Mensch gerecht und heilig vor Gott, und es kann dann mit Recht gesagt werden, er habe die Recht-

Digitized by Google

fertigung erlangt mittelst des Glaubens (διὰ τῆς πίστεως), oder auf dem Grunde des Glaubens (ἐκ πίστεως), insofern ja der Glaube einerseits die Vorbedingung und Vorbereitung, und anderseits der Anfang oder ein wesentlicher Theil der heiligenden Gnadenwirkung Gottes in ihm war.

[1] Hiermit soll nicht geläugnet werden, daß der Mensch auf jeder Stufe seines Bekehrungs- und Heilswerkes den Einflüssen der göttlichen Wahrheit und Gnade mit seinem freien Willen hemmend entgegentreten, sie gänzlich unwirksam machen könne. Vgl. S. 207. Anm. 6 u. unten S. 222.

5. In diesem Glauben *besteht* nicht *an sich schon* die Gerechtigkeit des Menschen; auch ist er nicht in dem Sinne die Ursache der Rechtfertigung, als ob der Mensch selbst, dadurch daß er glaubt, die Rechtfertigung in sich herstellte; das würde ja wieder auf den Begriff einer ἰδία δικαιοσύνη oder einer Art von δικαιοσύνη ἐξ ἔργων hinausführen, deren Möglichkeit Paulus so nachdrücklich bekämpft. Der Glaube ist vielmehr nur eine *Mittelursache* in der Hand Gottes, wodurch ein der sittlichen Natur des Menschen entsprechender Zusammenhang zwischen der objectiv für Alle vollbrachten Erlösung und der subjectiven Theilnahme des Einzelnen an derselben hergestellt wird [1]. Darum heißt es ja auch, *Gott* rechtfertige den Sünder *mittelst* des Glaubens oder *auf Grund* des Glaubens (Röm. 3, 26. 30; 4, 5).

Die Gerechtigkeit ist, wie früher nachgewiesen worden, ein von Gott dem Menschen geschenktes sittliches *Leben*; wenn aber dieß, so kann sie nicht in die Seele des Sünders einkehren, so lange seine sittlichen Kräfte, die ja die Träger dieses Lebens sind, eine der Natur des letztern entgegengesetzte Richtung behaupten, d. h. so lange sie der Sünde anhangen und nicht den Wirkungen der Gnade Gottes sich erschließen. Der Glaube, in dem eben erklärten umfassenden Sinne, ist also die durch Gottes Gnade und des Menschen freie Selbstbethätigung in ihm entstandene Empfänglichkeit für die Aufnahme der Rechtfertigungsgnade [2]. Daß Gott diesen Glauben als Aneignungsmittel des Heiles in Christo gelten läßt, ist freilich einerseits der sittlichen Natur des Menschen angemessen, aber anderseits auch wiederum ein göttlicher Gnadenerweis [3].

[1] *Thom. Aq.* Comm. in Rom. 3, 22: Dicitur autem justitia Dei esse per fidem Jesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur justificari, quasi ipsa fides ex nobis existat, et per eam mereamur Dei justitiam, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa justificatione, qua justificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem.

[2] Vgl. *Conc. Trid.* Sess. VI. c. 6. 7; und die Verhandlungen des Concil's über die pauliniſche Lehre bei *Pallavic.* Hist. Conc. Trid. VIII, 4. *Möhler*, Symbolik. § 15 (S. 146 ff.).

Digitized by Google

[3] Die gläubige und vertrauensvolle Hingabe an Gott war zu allen Zeiten für den Menschen die Bedingung und das Mittel, um gottgefällige Gerechtigkeit und Gnaden jeglicher Art zu erlangen. Hebr. 11, 2 ff. Vgl. oben S. 92.

6. Es kann nicht auffallen, daß Paulus nirgendwo die oben angedeutete Entwicklung des Glaubens und alle einzelnen Momente des Bekehrungsprocesses im Zusammenhange darlegt, wenn man den geschichtlich-praktischen Standpunkt, auf welchem sich der Apostel bei seinen Belehrungen bewegte, im Auge behält. Den Aposteln lag es ja zunächst ob, durch die Predigt des Evangeliums jenen heilbringenden Glauben thatsächlich in den Herzen der Menschen zu erzeugen (Röm. 10, 14. 1 Kor. 1, 17), und Gottes Gnade wirkte denselben in denjenigen, welche sich ihr nicht hartnäckig verschlossen (Apg. 7, 51; 13, 45). Die Begründung der Glaubens*überzeugung* mußte natürlich das nächste Ziel der apostolischen Arbeit sein. Welchen Zweck hätte aber eine theoretische Erklärung des Bekehrungsprocesses haben können? Jedoch predigten die Apostel ebenso wohl Buße und Bekehrung (μετάνοια)[1], als der Heiland selbst dieß gethan hatte, und Paulus insbesondere zeichnet in manchen zerstreut sich findenden Zügen die sittliche Umwandlung, welche das gläubig aufgenommene Evangelium im Denken und Wollen des Menschen hervorzubringen geeignet und bestimmt ist[2].

[1] Apg. 3, 38; 11, 28; 17, 30; 26, 20. Röm. 2, 4. 2 Tim. 2, 25. Hebr. 6, 1—6.

[2] Apg. 26, 18. Röm. 6; 12, 2. 2 Kor. 7, 8—11. Eph. 5, 14. Tit. 1, 2. Hebr. 4, 12 (vgl. oben S. 47 ff.).

§ 37.

Die Glaubensgerechtigkeit. Die Liebe.

1. Das Wesen der christlichen Heilsordnung beschreibt der Apostel zu wiederholten Malen in dem dem Propheten *Habakuk* entnommenen Satze: „Der Gerechte wird aus dem Glauben leben.“[1] Er redet ferner von einer auf dem Glauben ruhenden Gerechtigkeit (Phil. 3, 9), von einem Leben im Glauben (Gal. 3, 20), und bedient sich des ebenfalls dem A. T. entlehnten Ausdruckes, „der Glaube werde von Gott als Gerechtigkeit angerechnet“.

Jene Verheißung beim Propheten *Habakuk* besagt nicht bloß, der Gerechte werde mittelst des Glaubens die messianische Heilsgnade *erlangen*, sondern vielmehr, er werde kraft des Glaubens *im Besitze derselben sein*; er werde, in dem früher erklärten Sinne, *leben*

Digitized by Google

in gottgefälliger Gerechtigkeit, während der Ungläubige dem ewigen Verderben entgegeneilt.

[1] Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38. Vgl. Hab. 2, 4 (n. d. Sept.): ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται. Vgl. Hebr. a. a. O. Nach dem hebräischen Texte lautet der Vers: „Siehe, aufgebläht, nicht gerade ist in ihm (dem Chaldäer) seine Seele; und der Gerechte, durch seinen Glauben wird er leben." Ueber die Beziehung zwischen dem Grundtexte und der Anführung desselben bei Paulus ist Folgendes zu bemerken: a) Wenngleich die Weissagung Habakuk's zunächst auf den Untergang der Chaldäer lautet (1, 17), so ist doch auch im Texte selbst angegeben, daß sie in der messianischen Zeit erst ihre (zweite) vollkommene Erfüllung finden werde. Es heißt nämlich 2, 3: „Denn noch ist das Gesicht auf bestimmte Zeit (d. h. es bezieht sich auf die Zukunft) und redet von der Endzeit." b) Der Sinn der V. 4 ausgesprochenen Drohung und Verheißung ist dieser: Den Chaldäer, den Feind Gottes und seines Volkes, wird wegen seines Hochmuthes das verdiente Strafgericht Gottes ereilen; der Gerechte aber, der treue Diener Jehova's (1, 2—4), wird durch seinen Glauben leben, d. h. gerettet werden, wenn das vorher (1, 5—11) geweissagte Strafgericht über das Volk Gottes hereinbricht. Auf die messianische Periode bezogen, heißen die Worte: Für den Gerechten wird der Glaube die Mittelursache sein, kraft deren er sich im Besitze der messianischen Heilsgüter befindet, während der stolze Ungläubige von dem im messianischen Werke liegenden Gerichte Gottes ereilt wird und dem Verderben anheimfällt. c) Der Apostel hat an den drei genannten Stellen nach der Septuag. citirt (vgl. besonders Hebr. 10, 38), jedoch durch Weglassung des μου die Uebersetzung genauer dem hebräischen Texte angepaßt, wo es heißt: בֶּאֱמוּנָתוֹ, durch seinen Glauben. Die übrigen griechischen Versionen haben ebenfalls dem Hebräischen genau entsprechend τῇ ἑαυτοῦ πίστει, Aq. ἐν πίστει αὐτοῦ. Im hebr. Texte gehört בֶּאֱמוּנָתוֹ zu יִחְיֶה, nicht zu צַדִּיק, und die Präposition בְּ bezeichnet die Mittelursache (causa instrumentalis) des dem Gerechten verheißenen Lebens. Vgl. Lev. 18, 5. Deut. 9, 5. 6. Js. 30, 15. Ezech. 18, 22. Ebenso ist in den angeführten paulinischen Stellen ἐκ πίστεως mit ζήσεται zu verbinden. Näheres über die Bedeutung von אֱמוּנָה und das Verhältniß der Septuag. zum hebr. Texte (und zu Hebr. 10, 38) s. bei (Delitzsch), Der Prophet Habakuk. S. 43 ff.; Comm. zum Br. an die Hebr. S. 507 ff. *(Hoelemann)*, De justitiae ex fide ambabus in vet. testam. sedibus ter in novo test. memoratis comm. exeg. Lips. 1867.

2. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit begründet und erläutert der Apostel eingehend durch den Hinweis auf das Beispiel Abraham's[1]. Diesem rechnete Gott den Glauben als Gerechtigkeit an, d. h. sein Glaube galt vor Gott als die Gerechtigkeit, welche er von dem Menschen fordert; und eben wegen dieses Glaubens war Abraham das Vorbild und der geistige Stammvater Aller, welche durch den Glauben an Christus das Heil erlangen (Röm. 4, 11. 12. 16. 17). Bemerkenswerth ist es, daß auch der hl. Jakobus (2, 23) auf denselben Ausspruch (Gen. 15, 6) sich beruft, um seine Lehre von der Rechtfertigung zu erklären. Jedoch bedürfte es an sich dieses Fingerzeiges nicht, um aus der paulinischen

Digitized by Google

Darstellung, im Vergleich mit den Angaben der Genesis, die Natur des an Abraham gepriesenen Glaubens zu erkennen.

„Der Anfang und die Vorbereitung des Glaubens in Abraham ist die Bereitwilligkeit, mit welcher er dem Rufe Gottes in's fremde Land folgt (Gen. 12. Hebr. 11, 8), wofür ihm die erste Verheißung zu Theil wird, die noch dunkel und gleichsam im Keime enthält, was sich später deutlicher entwickelt (*in te* benedicentur universae cognationes terrae, a. a. O. V. 3), und die bloß fleischlich als Hoffnung zahlreicher Nachkommenschaft und eines reichen Landes als Erbe für sie gefaßt werden konnte. Ueberdieß war zur Zeit jener ersten Verheißung genug natürliche Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß sie sich verwirklichen werde. Als aber Abraham in kinderloser Ehe alterte und jene Wahrscheinlichkeit völlig verschwand (Gen. 15. Hebr. 11, 11 ff.), da wiederholte Gott scheinbarer Unmöglichkeit gegenüber das Versprechen — und Abraham glaubte[2]. Hier tritt der volle, übernatürliche Glaube ein, der auch das natürlich Unmögliche von Gottes verheißender Allmacht erwartet. Das Object dieses Glaubens aber ist implicite das des christlichen: wir glauben, daß Christus, aus dem Samen Abraham's, der sei, in dessen Namen alle Geschlechter selig werden (Apg. 3, 25; 4, 12), der das Land der ewigen Verheißung geerbt hat und die Auserwählten, seine Brüder, unzählbar wie der Sand am Meer, in dieses Erbe einführt; Abraham glaubte, daß Same ihm zu Theil werde, zahlreich wie der Sand am Meer, das ihm gelobte Land zu besitzen, und daß in ihm alle Geschlechter gesegnet würden; er erfaßte also dasselbe Object nur auf jener typischen Stufe, deren Verständniß seinem Menschenalter von Gott bestimmt war, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß er, der Prophet (Gen. 20, 7), in den Augenblicken der Erleuchtung nicht weiter sah (Joh. 8, 56)."[3]

Wie beschaffen der Glaube Abraham's gewesen sei, ergibt sich noch klarer aus der dreifachen Prüfung, welcher Gott ihn unterwarf: einmal, als ihm die Geburt des Isaak, als des zukünftigen Erben der Verheißung, angekündigt wurde, auf den er fortan die auf Ismael gesetzte Hoffnung zu übertragen habe (Gen. 17, 4 ff.); sodann als er auf Gottes Befehl Ismael, den Sohn seiner Liebe, von sich entließ (Gen. 21, 11 ff.); endlich als der Befehl Gottes an ihn erging, Isaak, den Sohn der Gnade, den Träger der Verheißung, zu opfern (Gen. 22, 1 ff.; Hebr. 11, 17—19). Als Abraham auch diese letzte und schwerste Prüfung bestanden, in welcher sein Vertrauen auf Gottes Treue und All-

Digitized by Google

macht nicht minder als sein Gehorsam und die vollkommenste Hingabe an Gott sich offenbarte, ward ihm die Verheißung des universalen messianischen Heiles von Gott mit einem Eidschwure bekräftigt (Gen. 22, 16 ff. Hebr. 6, 13—17). Nach der ersten Prüfung aber empfing er die Beschneidung: wie Paulus erklärt, zur Besiegelung der Glaubensgerechtigkeit, die er als Unbeschnittener besaß, als von ihm gesagt wurde, Gott habe ihm seinen Glauben als Gerechtigkeit angerechnet [4].

Der Glaube Abraham's war also keine bloße theoretische Ueberzeugung von der Wahrheit der Verheißungen Gottes, kein bloßes Vertrauen auf Gottes Macht und Treue, überhaupt nicht irgend ein vorübergehender Tugendact oder eine durch eigene Kraft gewonnene sittliche Vollkommenheit. Er war vielmehr eine dauernde, in den schwersten Prüfungen sich bewährende Gesinnung und Willensbeschaffenheit, die ebenso sehr ein Werk der Gnade Gottes in ihm war als die übernatürliche Glaubensüberzeugung, womit er die Verheißungen Gottes aufnahm. Durch dieſen Glauben war Abraham gerecht vor Gott. Es wird aber mit Recht gesagt, Gott habe ihm denselben als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. Abraham sei aus Gnaden gerechtfertigt worden (κατὰ χάριν, Röm. 4, 4. 5), weil ein solcher Glaube mit der ganzen in ihm wurzelnden Sündenvergebung (Röm. 4, 6—8) und Heiligkeit des Lebens (Jak. 2, 23) nicht des Menschen Werk (οὐκ ἐξ ἔργων, V. 2), sondern Gottes Schöpfung und Gabe ist [5].

[1] Röm. 4. Vgl. Gal. 3, 6 ff. Hebr. 11, 7 ff. und oben S. 92 ff. S. 94. Anm. 1.

[2] Röm. 4, 18: „Welcher (Abraham) glaubte gegen Hoffnung auf Hoffnung hin, daß er Vater werden würde vieler Völker, dem gemäß, was ihm gesagt worden: ‚So wird dein Same sein.‘ (19) Und weil er nicht schwach war im Glauben, zog er nicht in Betracht seinen schon erstorbenen Leib, da er fast hundert Jahre alt war, noch auch das Abgestorbensein des Mutterschooßes der Sara. (20) Rücksichtlich der Verheißung Gottes aber zweifelte er nicht im Unglauben, sondern ward stark im Glauben, indem er Gott die Ehre gab, (21) und voll überzeugt war, daß er, was er verheißen, auch zu erfüllen im Stande sei. (22) Darum ward es (sein Glaube) ihm auch zur Gerechtigkeit angerechnet.“

[3] Windiſchmann a. a. O. S. 67 f.

[4] Röm. 4, 10: „Wie nun wurde er (der Glaube) angerechnet (dem Abraham)? da er ein Beschnittener war (ἐν περιτομῇ ὄντι), oder ein Unbeschnittener? nicht nach, sondern vor dem Empfange der Beschneidung (οὐκ ἐν περιτομῇ, ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ). (11) Und das Zeichen der Beschneidung empfing er als ein Siegel (Besiegelung) der Gerechtigkeit des Glaubens (τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως, der aus dem Glauben stammenden Gerechtigkeit), welchen er als Unbeschnittener besaß, damit er der Vater wäre aller, die da glauben als Unbeschnittene (damit auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet würde), (12) und der Vater der Beschnittenen, für

Digitized by Google

diejenigen (jedoch), welche nicht bloß aus der Beschneidung (dem Volke der Beschnittenen) sind (d. i. fleischlich davon abstammen), sondern auch in den Fußstapfen des Glaubens wandeln, den unser Vater Abraham als Unbeschnittener besaß." Vgl. V. 18 ff. oben Anm. 2. Zur Begründung des 3, 31 ausgesprochenen Gedankens, daß die christliche Heilsordnung (die Rechtfertigung mittelst des Glaubens) dem Gesetze (der alttestamentlichen Offenbarung) nicht widerspreche, zeigt der Apostel Kap. 4 an dem Beispiele Abraham's, daß auch schon im A. Bunde die Rechtfertigung nur mittelst des Glaubens und durch Gottes Gnade erlangt werden konnte, nicht aber durch eigenes Thun des Menschen (V. 1—8). Die in der heiligen Schrift gepriesene Gerechtigkeit Abraham's war auch insbesondere nicht durch die Beschneidung bedingt (V. 9. 10). Denn diese empfing Abraham (Gen. 17, 24) zur Besiegelung seines vorher schon (Gen. 15, 6) bewiesenen Glaubens und seiner darauf beruhenden Gerechtigkeit, als ein Zeichen des Bundes und der Verheißung Gottes (V. 11). Wie in ihrem Ursprunge, so ist jene Verheißung nun auch bezüglich ihrer Erfüllung nicht an die Beschneidung gebunden, in welchem Falle sie nur den Juden gelten würde; vielmehr ist Abraham kraft seines rechtfertigenden Glaubens und durch seine Stellung in der Offenbarungsgeschichte (als Stammvater des auserwählten Volkes) das Vorbild und der geistige Stammvater aller Menschen, Juden und Heiden, die mittelst desselben Glaubens wie er das Heil erlangen (V. 11. 12). Nur so kommt auch der universale Charakter der messianischen Heilsverheißung zur Geltung (V. 13 vgl. m. Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18). Zu V. 13 vgl. oben S. 107. Anm. 3.

[5] Röm. 4, 6: „Gleichwie auch David die Seligpreisung des Menschen ausspricht, welchem Gott Gerechtigkeit anrechnet mit Ausschluß von Werken (χωρὶς ἔργων)," d. h. des Menschen, welchem Gott die Sünde nachläßt (V. 7. 8) und den dadurch in ihm bewirkten sittlichen Zustand als Gerechtigkeit anrechnet aus Gnaden, nicht aber so, als habe er durch seine eigenen Werke sich jene Gerechtigkeit erringen können und müssen. Vgl. V. 1: „Was also sollen wir sagen, daß Abraham, unser Vater, gefunden (erlangt) habe dem Fleische nach (κατὰ σάρκα, d. i. durch fleischliches Wirken, s. V. 2)? (2) Denn wenn Abraham durch Werke gerechtfertigt wurde, so hat er Ruhm, aber nicht vor Gott. (3) Denn was sagt die Schrift? ‚Es glaubte Abraham Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.' (4) Dem aber, welcher wirkt, wird der Lohn nicht aus Gnaden angerechnet, sondern als Schuld. (5) Dem aber, welcher nicht wirkt, jedoch glaubt an denjenigen, welcher den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet." Der Sinn der V. 1 erhobenen Frage ergibt sich aus der nachfolgenden Erörterung. Hat Abraham etwa die Rechtfertigung erlangt durch fleischliche (eigene, natürliche) Werke? Die verneinende Antwort wird sofort aus der heiligen Schrift begründet durch folgenden Beweis: Wenn wir annehmen, Abraham habe sich durch eigenes Wirken die Rechtfertigung erworben, so besitzt er Ruhm, aber nicht vor Gott, d. h. er hätte in diesem Falle in etwas Anderm den Grund des Rühmens (der sittlichen Größe), als was die heilige Schrift als solchen bezeichnet. Hier heißt es nämlich, sein Glaube sei sein Ruhm vor Gott gewesen, da ja dieser Glaube ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde, d. h. ihn vor Gott gerecht machte. Wenn also die Schrift wahr redet, so muß jene Annahme falsch sein. Glaube und Gnade waren die beiden Factoren, auf welchen die Gerechtigkeit Abraham's beruhte. V. 4 und 5 erklären dieses Argument: Von einem Anrechnen aus Gnade kann nicht die Rede sein, wenn Jemand als schuldigen Lohn seines eigenen Thuns sich etwas erwirkt (V. 4). Wenn aber Einer nicht (in diesem Sinne) wirkt und doch auf

Digitized by Google

Grund seines Glaubens gerechtfertigt wird, so kann in Wahrheit gesagt werden, sein Glaube werde ihm als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. diese sei ein durch den Glauben vermitteltes Gnadengeschenk Gottes (V. 5). Der Ausdruck πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην deutet nach dem Zusammenhange der oben angeführten Erörterungen (Röm. 4, 1—8) Beides an, sowohl daß der Glaube die Mittelursache der Rechtfertigung (des Gerechtseins), als auch, daß er selbst ein göttliches Gnadengeschenk sei. Derselbe könnte nun an sich sowohl auf den actuellen Glauben bezogen werden, welcher vom Tridentinum (Sess. VI. c. 8) Fundament und Wurzel der Rechtfertigung genannt wird, und den Anfang des menschlichen Heiles bildet, als auch auf den habituellen und lebendigen Glauben (fides caritate formata), welcher in der Rechtfertigung selbst und mit ihr dem Menschen zu Theil wird (*Trid.* Sess. VI. c. 7). In diesem letztern Sinne gebraucht der Apostel den Ausdruck Röm. 4. Vgl. *Est.* Comm. in Rom. 4, 3: Secundum scripturas dicimus illud reputari ad aliquid, quod vera aestimatione veroque judicio tale habetur. *Sic enim dictum est: Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam:* quia fides illa, qua Deo credidit promittenti sibi semen sicut stellas coeli, erat verum et insigne opus justitiae, Deo gratissimum ... Quae res confirmatur etiam ex contrario. Nam more scripturae etiam mala opera reputari dicuntur in peccata; ut violatio voti et detentio mercedis debitae, Deuter. 23 et 24. Haec autem constat vere peccata esse, eaque mortifera. Neque Deus, qui juste et secundum veritatem judicat, in peccatum reputaret, et tanquam peccatum puniret opus aliquod, quod vere peccatum non esset. Quare et in bonis eadem est retinenda istius vocabuli significatio, etiam hoc loco, ubi dicitur, fidem reputari ad justitiam ... (v. 5): Porro fides, qua quis credit in eum, qui peccatorem justificat, et ab eo justitiam per Christum exspectat, reputari dicitur ad justitiam, ... quia fides vera justitia est, saltem secundum inchoationem. Nam ejusmodi fides a peccatore concepta initium est justitiae et renovationis ejus et quidem tale, quod ipsam justitiam apprehendat, et ex quo, velut semine, tota justitia progerminet. In homine autem justo eadem fides simpliciter justitia est, sicut et cetera bona justorum opera; quomodo etiam illa fides Abrahae, qua divinis promissis credebat, simpliciter justitia erat, nimirum actualis, ab habituali et inhaerente justitia procedens.

3. Glaube und Gerechtigkeit bezeichnen also hier einen und denselben sittlichen Zustand des Menschen, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt. Wird er in seinem Gegensatze zu dem Zustande der Sündhaftigkeit (ἀδικία) oder in seiner Beziehung zu dem Urtheile und dem Willen Gottes hinsichtlich des Menschen betrachtet, so heißt er Gerechtigkeit; sieht man hingegen auf den Ursprung und die fortdauernde unerläßliche Grundbedingung desselben auf Seiten des Menschen, so ist Glaube seine angemessenste Bezeichnung [1].

Dieser rechtfertigende Glaube ist demnach nichts Anderes, als das durch Gottes Gnade einerseits und des Menschen freie und ungetheilte Hingabe an Gott anderseits hergestellte Leben der Gerechtigkeit. Es ist der Glaube, „durch welchen Christus wohnt in den Herzen der

Digitized by Google

Menschen" (Eph. 3, 17). Es ist der durch die Liebe zu seiner Vollendung gelangte Glaube[2], oder, wie Paulus in Uebereinstimmung mit Jakobus sagt, „der Glaube, welcher durch die Liebe wirksam ist"[3]; durch jene Liebe Gottes nämlich, die bei der Rechtfertigung des Sünders ausgegossen wird in sein Herz durch den heiligen Geist (Röm. 5, 5. Tit. 3, 6. 7). Ohne diese Liebe hat die stärkste Glaubenskraft keinen Werth vor Gott (1 Kor. 13, 2); sie ist „des Gesetzes Erfüllung" (Röm. 13, 10), der Inbegriff und die Quelle aller Tugenden (1 Kor. 13, 4 ff.). Sie schafft den sündhaften Menschen dergestalt um, und gibt seiner sittlichen Anlage eine solche Richtung und Kraft, daß sie, wie im Keime, die vollkommene Erfüllung des Gesetzes Gottes in sich trägt; so jedoch, daß nur durch die freie Selbstbethätigung des Menschen, mit Hülfe der Gnade, jener Keim zur Frucht eines gottgefälligen Lebens sich entfalten kann[4].

[1] Phil. 3, 9: τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Röm. 1, 17: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Gal. 2, 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ, τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με, καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Röm. 4, 11: δικαιοσύνη τῆς πίστεως, vgl. V. 13.

[2] Vgl. Jak. 2, 22. 26.

[3] Gal. 5, 6: „Denn in Christo Jesu vermag weder Beschneidung etwas, noch Unbeschnittensein, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist." Nur ein solcher Glaube hat für die Verbindung mit Christus (ἐν Χριστῷ) Bedeutung und Kraft (ἰσχύει), d. h. nur ein solcher Glaube kann dieselbe vermitteln. Ueber den Begriff dieses Glaubens erklärt sich Paulus selbst auf's unzweideutigste in zwei sonst mit dem angeführten fast gleichlautenden Sätzen. Gal. 6, 15: „Denn in Christo Jesu gilt weder die Beschneidung etwas, noch das Unbeschnittensein, sondern die neue Schöpfung" (καινὴ κτίσις). 1 Kor. 7, 19: „Die Beschneidung ist nichts, und das Unbeschnittensein ist nichts, sondern die Haltung der Gebote Gottes." Also neue Schöpfung oder Wiedergeburt des Menschen und darin wurzelnde Erfüllung der Gebote, das ist der Glaube, welcher durch die Liebe wirksam ist und den Menschen zum Gerechten vor Gott macht. Vgl. Jak. 2, 21—26. Kol. 1, 4. 1 Thess. 1, 3; 5, 8; 2 Thess. 1, 3.

[4] Röm. 6, 13. 19. 22; 7, 4. 6. Gal. 5, 16. 22—25. Jak. a. a. O. Vgl. *Trid.* Sess. VI. c. 7 und die treffliche Auseinandersetzung des Cardinals Sadolet, bei Möhler, Symbolik. (6. A.) S. 188. Anm. 1. Auch in Bezug auf das Wesen des rechtfertigenden Glaubens hat die neuere protestantische Wissenschaft sich vielfach von der Lehre der Reformatoren und der symbolischen Bücher losgesagt, und es offen anerkannt, daß die sogen. fides specialis, das „Vertrauen auf die Verdienste Christi" keineswegs mit dem paulinischen Begriffe des rechtfertigenden Glaubens sich decke. Vgl. Lipsius a. a. O. Döllinger a. a. O. (oben S. 188). Aus der französischen und englischen Literatur mögen folgende merkwürdige Zeugnisse hier eine Stelle finden.

(F. Bonifas), Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique. Par. 1866.

Digitized by Google

S. 110: „Der Glaube ist für den hl. Paulus nicht bloß eine geistige Erkenntniß, eine kalte Zustimmung des Verstandes zu irgend welchen geschichtlichen Wahrheiten oder geoffenbarten Lehren, er ist auch und vor Allem eine tiefe Empfindung des Herzens und ein entschiedener Entschluß des Willens. Er ist ein Act des Vertrauens, der Demuth und der Liebe, wodurch der Sünder, an sich selbst verzweifelnd, sich in die Hände seines Heilandes wirft und sich die heilbringenden Wirkungen seines Erlösungswerkes aneignet. Der Glaubende wird mit Jesus durch ein so inniges und enges Band vereinigt, daß seine eigene Persönlichkeit gewissermaßen in der seines Heilandes aufgeht, und er in Wahrheit sagen kann: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." S. 119: „Der Glaube, welcher selig macht, ist der durch die Liebe wirkende Glaube, und es gibt keine andere wahre Rechtfertigung als die, welche die Heiligung des Lebens zur Folge hat." Vgl. Theol. Literaturbl. 1867, 897. — (P. H. Liddon, Prof. in Oxford), Die Gottheit unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Nach der 7. A. übers. Basel 1883. S. 343: „Mit dem Ausdruck ‚rechtfertigender Glaube' bezeichnet der Apostel eine Thätigkeit der Seele, die zwar einfach in ihrem Verfahren ist, aber vielseitig ihrer Wesenheit nach, und tiefgehend und weitverzweigt in ihrer sittlichen Wirkung. Wenn sich das Seelenauge dem Anblick des Erlösers erschließt, so erwacht der Glaube; an diesem Act eines lebendigen Glaubens ist aber nicht allein der Verstand betheiligt; die ganze Seele mit allen ihren Kräften der Zuneigung und des Entschlusses geht vielmehr, wenn auch unmerklich, so doch thatsächlich ihrem Erlöser entgegen. Das ist es, was Paulus sagen will, wenn er darauf besteht, daß der gerechtmachende Glaube der durch die Liebe thätige Glaube sei (Gal. 5, 6). Der in der Seele lebende Glaube ist nach Paulus der Keim aller christlichen Tugenden. Die lebendige Aneignung des Gekreuzigten, durch welche die Seele zu dem Lichte und der Freiheit gelangt, kann zwar dem Denken, nicht aber der Thatsache nach von einem christlichen Wandel getrennt sein. Wenn die Annahme der geoffenbarten Wahrheit nicht im Innern von dem Willen begleitet ist, sein ganzes Wesen der belebenden Gnade und Leitung Gottes anheimzugeben, so ist eine solche Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten Paulus zufolge geistlich werthlos. Ja er sagt den Korinthern sogar, daß selbst der von den auffallendsten Wundern begleitete Glaube ohne Nächstenliebe nichts nütze wäre (1 Kor. 13, 2). Zwischen Paulus und Jakobus besteht somit kein wirklicher Widerspruch. Wenn Jakobus von einem Glauben redet, der nicht rechtfertigen könne, so meint er hiermit eine unfruchtbare, intellectuelle Zustimmung zu gewissen religiösen Wahrheiten, eine kalte, herz- und seelenlose philosophische Verfassung ohne sittliche Kraft, welche ebenso weit von dem Geiste als von den Früchten der Liebe entfernt ist."

§ 38.

Glaube und Werke. Gnade und Gesetz.

1. Wenn der Apostel zu wiederholten Malen mit Nachdruck erklärt, der Mensch erlange die Gnade der Rechtfertigung von Gott durch den Glauben, mit Ausschluß von Gesetzeswerken oder von Werken überhaupt (Röm. 3, 28; 4, 2. 6), so will er damit sagen, der sündige Mensch könne nicht sich selbst gerecht machen oder sich die Rechtfertigung ver-

Digitized by Google

dienen; diese sei vielmehr schlechthin ein Gnadengeschenk Gottes; die einzige unerläßliche Bedingung zur Aneignung dieser Gabe auf Seiten des Menschen sei der Glaube an Christus, wodurch der Sünder, von der Gnade unterstützt, dem zu ihm sich herablassenden Gotte entgegeneilt, seinen Gnadenwirkungen von Stufe zu Stufe sich erschließend. — Der genannte Satz hat also nicht den Sinn, für den Gerechtfertigten sei das Gesetz Gottes nicht da, er sei von dessen Erfüllung entbunden, Christus habe dasselbe an seiner Statt erfüllt[1]. „Durch den Glauben (d. i. die christliche Heilsordnung, Rechtfertigung mittelst des Glaubens) zerstören wir das Gesetz nicht, sondern richten es fest auf" (Röm. 3, 31), sagt der Apostel ganz allgemein, so daß unter νόμος, Gesetz, hier jedenfalls auch der moralische Theil des mosaischen Gesetzes mit einbegriffen ist. Damit scheint es jedoch in Widerspruch zu stehen, wenn anderwärts erklärt wird, die Gläubigen seien nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade (Röm. 6, 14); Christus habe sie befreit von dem todbringenden Gesetze (Röm. 7, 4—6); sie seien zur Freiheit berufen in Christo (Gal. 4, 31; 5, 13).

[1] *Aug.* De 83. Q. 76: In hoc enim se Gentibus in Christum credentibus Judaei praeferre cupiebant, quod dicebant se meritis bonorum operum quae in lege sunt ad Evangelicam gratiam pervenisse: ideoque scandalizabantur multi, qui ex eis crediderant, quod incircumcisis Gentibus Christi gratia traderetur. Unde Apostolus Paulus dicit, posse hominem sine operibus, sed praecedentibus, justificari per fidem. Nam justificatus per fidem quomodo potest nisi juste deinceps operari, quamvis antea nihil operatus juste ad fidei justificationem pervenerit, non merito bonorum operum, sed gratia Dei, quae in illo jam vacua esse non potest, cum jam per dilectionem bene operatur? Quodsi cum crediderit, mox de hac vita decesserit, justificatio fidei manet cum illo, nec praecedentibus bonis operibus, quia non merito ad illam, sed gratia pervenit; nec consequentibus, quia in hac vita esse non sinitur. Unde manifestum est, quod Paulus Apostolus dicit, *Arbitramur enim hominem justificari per fidem sine operibus* (Rom. 3, 28), non ita intelligendum esse, ut accepta fide, si vixerit, dicamus eum justum, etiamsi male vixerit. Ideo exemplo Abrahae et Apostolus Paulus utitur, quia sine operibus legis, quam non acceperat, per fidem justificatus est; et Jacobus, quia fidem ipsius Abrahae opera bona consecuta esse demonstrat, ostendens quemadmodum intelligendum sit, quod Paulus Apostolus praedicavit. Vgl. oben S. 92.

2. Sofern das mosaische Gesetz, von welchem in den zuletzt genannten Aussprüchen die Rede ist, nur eine propädeutische Offenbarungsanstalt war, dazu bestimmt, die Erlösung vorzubereiten, mußte es mit der Einführung der christlichen Heilsordnung seine Bedeutung und Geltung verlieren. Des Gesetzes Ende im gedachten Sinne war Christus (Röm.

Digitized by Google

10, 4). Dieß gilt zunächst von den rituellen Satzungen und Institutionen des Mosaismus. An die Stelle der in sich, ohne den Glauben, wirkungslosen Vorbilder und propädeutischen Forderungen ist in Christo die das Heil vermittelnde Wahrheit und Gnade getreten [1]. Sodann hat Christus den Particularismus der mosaischen Ordnung, welche eine Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgerichtet hatte, aufgehoben durch seine der Verheißung (ἐπαγγελία) entsprechende universale, auf dem Glauben ruhende Heilsordnung [2], welche alle Menschen einigen und verbinden soll mittelst des Einen Gnadenlebens in Christo [3]. Wer in diese Gnadenordnung eingetreten ist, der ist todt für den Dienst des vorbildlichen und vorbereitenden Gesetzes; der Glaube an Christus und die Gnade des Erlösers, das sind fortan seine einzigen Lebensprincipien (Gal. 2, 19. 20; vgl. m. Röm. 7, 4). Rückkehr zum Gesetzesdienst wäre für ihn Rückkehr zu einem unnützen oder gar das Heil untergrabenden Sklavendienste (Gal. 2, 4; 5, 1—4).

[1] Hebr. 9, 10. Gal. 3, 25; 4. Kol. 2, 16—23; vgl. Joh. 1, 17 und oben S. 97 ff.

[2] Eph. 2, 14. 15. Gal. 3, 13—18. Röm. 4, 11. 12. 16. 17.

[3] Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 12. 13. Weil Christus die universale Gnadenordnung durch seinen Opfertod begründete, sagt der Apostel, er habe „in seinem Fleische" (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ), oder „mittelst seines Blutes" (ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ) den Grund der Trennung und Feindschaft zwischen Juden und Heiden, das Gesetz der mosaischen Satzungen, aufgehoben, und so die Feindschaft getödtet; die Heiden aber habe er Gott und seinen Heilsrathschlüssen dadurch nahe gebracht, indem fortan ihnen derselbe Weg des Heiles offen stehe, wie den Juden. Eph. 2, 13—18 vgl. m. Gal. 3, 13. 14. An letzterer Stelle hebt Paulus hervor, Christus habe eben deßhalb die Juden losgekauft mit seinem Sühnopfer von dem Fluche des nichterfüllten Gesetzes, d. i. von der ewigen Verdammung, damit die Heiden des in Abraham allen Völkern verheißenen Segens theilhaft würden, d. i. um die eine, universale Heilsordnung auf dem Grunde dieses Sühnopfers aufzurichten. Vgl. Kol. 1, 21. 22 und oben S. 123. Anm. 4.

3. Der eigenthümliche Charakter der mosaischen Offenbarungs- und Heilsanstalt, wenn sie für sich betrachtet und von ihrer Beziehung zu Christus abgesehen wird, bestand vorzüglich darin, daß sie dem Menschen mit einer großen Zahl von Geboten (ἐντολαί) und Satzungen (δόγματα) entgegentrat, die sein ganzes Leben äußerlich zu regeln bestimmt waren (Eph. 2, 15). Insofern diese zahlreichen äußerlichen Satzungen dem freien Willen, zumal bei der denselben im unerlösten Menschen beherrschenden Neigung zur Sünde, eine lästige Schranke entgegensetzten, war der Gesetzesdienst eine drückende Knechtschaft, und war das Gesetz, indem es zur Sünde reizte, ohne die Kraft zur Ueberwindung derselben zu ver-

Digitized by Google

leihen, ein Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 7, 5. 6. 13. Gal. 3, 23. 24). Auch in dieser Beziehung hat Christus das Gesetz geändert; oder vielmehr, da das Gesetz dem ewig gültigen moralischen Theile nach bestehen bleibt, so ist doch in der neuen Heilsordnung die Stellung des Menschen zum Gesetze eine andere geworden. Dem in der Gnade Christi lebenden Gerechten steht das Gesetz nicht mehr als ein Complex mannigfaltiger, ihn beengender Satzungen bloß äußerlich gegenüber; den ganzen Inhalt des Gesetzes trägt er in sich, in dem einen geistigen Gesetze der Liebe (Röm. 8, 2; 13, 10. Hebr. 8, 10), und aus seiner Glaubensgerechtigkeit heraus erwächst die Erfüllung aller Gebote als eine lebendige Frucht seines mit Gott verbundenen Geistes (Gal. 5, 18—25. Eph. 5, 9 vgl. m. Röm. 6, 22; 7, 6; 8, 4). Das Gesetz in gottgefälliger Weise erfüllen zu können, das ist die Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 14 vgl. m. 2 Kor. 3, 17). Das Sittengesetz lastet nicht mehr wie ein drückendes Sklavenjoch auf ihnen; sie haben sich der Gnade Jesu Christi unterworfen (Röm. 6, 14. 1 Tim. 1, 9), welche ein „sanftes Joch und eine leichte Bürde ist“ [1].

[1] Matth. 11, 30. 1 Joh. 5, 3. Vgl. *Iren.* Adv. haer. IV, 13. 3: Non enim propter hoc liberavit nos, ut ab eo abscedamus; nec enim potest quisquam extra dominica constitutus bona sibimetipsi acquirere salutis alimenta; sed ut plus gratiam ejus adepti, plus eum diligamus. *Aug.* De nat. et gr. 57, 67: Sub lege est enim, qui timore supplicii quod lex minatur, non amore justitiae se sentit abstinere ab opere peccati, nondum liber nec alienus a voluntate peccandi. In ipsa enim voluntate reus est, qua mallet si fieri posset non esse quod timeat, ut libere faciat quod occulte desiderat. *Ergo si spiritu,* inquit, *ducimini, non adhuc estis sub lege* (Gal. 5, 18): utique lege quae timorem incutit, non tribuit caritatem ... Haec (caritas Dei) est lex libertatis, non servitutis; quia caritatis utique, non timoris ... In quantum quisque spiritu ducitur, non est sub lege: quia in quantum condelectatur legi Dei, non est sub legis timore. Vgl. De fide et oper. 14, 31; de spir. et lit. pass. und oben § 19. 20.

4. Von dem alten Gesetze durfte mit Recht gesagt werden, daß es mit seinen vielen Forderungen und Drohungen im Großen und Ganzen einen Geist sklavischer Furcht erzeugt habe und erzeugen mußte (Röm. 8, 15). Im Gegensatze dazu ist der Geist Christi, welcher die Gläubigen erfüllt, ein Geist der Liebe Gottes und des zuversichtlichen Vertrauens. Die von Gott empfangenen Erstlingsgaben des Geistes, die Rechtfertigung und Heiligung (Röm. 8, 23) gelten ihnen als Angeld oder Unterpfand, wodurch der einstige volle Besitz der göttlichen Gnadengüter ihnen verbürgt wird [1]. In diesem Geiste der Liebe und der Hoffnung wird es ihnen

Digitized by Google

leicht, auch die schwersten Opfer dem Willen und Gesetze Gottes zu bringen (Röm. 5, 1—11; 8, 15—18. 35—39. 1 Kor. 13, 7).

[1] Röm. 8, 14: „Denn die vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Kinder (υἱοί) Gottes. (15) Denn ihr habt nicht wiederum den Geist der Knechtschaft empfangen (d. i. der Geist, den ihr empfangen habt, ist nicht u. s. f.) zur Furcht, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft (υἱοθεσία, den Geist, der die Gotteskindschaft, die adoptio filiorum wirkt) empfangen, in welchem wir rufen: Abba, Vater." Vgl. Gal. 4, 5. 6 (oben S. 201). Eph. 1, 13: „In welchem (Christus) auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit vernommen hattet, das Evangelium eures Heiles, an welches ihr auch geglaubt habt, besiegelt worden seid mit dem Geiste der Verheißung, dem heiligen, (14) welcher ist das Unterpfand (ἀρραβών) unseres Erbes, bis zur Erlösung des Eigenthums (εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως), zum Lobe seiner Herrlichkeit." Als die Leser durch die Annahme des christlichen Glaubens in die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Christus eintraten, empfingen sie den verheißenen heiligen Geist (vgl. Joel 2, 1—5; Apg. 2, 16 ff.); in der von ihm bewirkten Heiligkeit (V. 4) aber besaßen sie die wirkende Ursache und das Merkmal der Gotteskindschaft und des Anrechtes auf das Erbe der ewigen Seligkeit. Das „Eigenthum" (Gottes nämlich) war im A. Bunde der Ehrenname des auserwählten Volkes (Exod. 19, 5; Is. 43, 21); hier ist die Gemeinschaft der Erlösten, die Kirche, welche der Herr um den Preis seines Blutes sich erkauft hat (Apg. 20, 28), dann auch (mittelbar) jeder einzelne Erlöste damit bezeichnet (1 Petr. 2, 9). Bis zur dereinstigen Erlösung der Auserwählten, d. i. bis zur Vollendung ihres Heiles beim Eintritte des Einzelnen in die Ewigkeit, und beim allgemeinen Abschlusse dieses Weltlaufes, beim Weltende, wird ihnen durch das Unterpfand oder Angeld, das sie in der Gnade des heiligen Geistes besitzen, die Erlangung aller Erlösungsgnaden (Auferstehung, Verklärung) und insbesondere des himmlischen Erbes verbürgt. Vgl. Röm. 8, 18—23; 2 Kor. 5, 5. *Est.* Comm. in Eph. 1, 14. und oben S. 115. In Bezug auf die Uebersetzung des ἀρραβών (Eph. a. a. O.) mit pignus oder arra macht Thomas v. Aquin die tiefsinnige Bemerkung: Alia littera habet: *Qui est arra haereditatis*, et forte melius; quia pignus est aliud a re pro qua datur, et redditur, postquam ille, qui pignus recepit, rem sibi debitam recepit. Arra autem non est aliud a re pro qua datur, nec redditur; quia datur de ipso pretio, quod non est auferendum, sed complendum. Deus autem dedit nobis caritatem tanquam pignus, per Spiritum sanctum, qui est spiritus veritatis et dilectionis. Et ideo hujusmodi non est aliud, quam quaedam particularis et imperfecta participatio divinae caritatis et dilectionis, quae quidem non est auferenda, sed perficienda; ideo magis proprie dicitur arra quam pignus. Tamen potest nihilominus et pignus dici. Nam per Spiritum sanctum Deus nobis diversa dona largitur, quorum quaedam manent in patria, ut caritas, quae nunquam excidit (1 Cor. 13, 8); quaedam vero propter sui imperfectionem non manent, sicut fides et spes, quae evacuabuntur, ut ibidem dicitur. Sic ergo Spiritus sanctus dicitur arra per respectum ad ea, quae manent: pignus vero per respectum ad ea, quae evacuabuntur. Comm. in Eph. 1, 14. Vgl. *Aug.* Serm. 156 (al. 13. de verb. Ap.), 15. 16.

5. Die Freiheit vom Gesetze als einem quälenden Joche und einer todbringenden Macht (1 Kor. 15, 56) erlangt der Mensch, indem er im

Digitized by Google

Rechtfertigungsacte (in der Taufe) nach dem Vorbilde Christi und in seiner Kraft der Sünde absterbt und das Leben der Gerechtigkeit gewinnt (Röm. 6, 1—6; 7, 1—6). Daraus folgert der Apostel, es könne das Wesen der Gnadenordnung Christi nicht thörichter verkannt werden, als wenn man dem Christen die Freiheit, d. i. das Recht, zu sündigen, zusprechen wollte (Röm. 6, 1 ff.). Die Gnade gewährt ihm eben die Befreiung von dem Sklavendienst der Sünde (V. 14. 18. 22; 7, 24. 25; 8, 2). Er übernimmt fortan den beseligenden Dienst Gottes, den Dienst der Gerechtigkeit (Röm. 6, 18. 22)[1]. Die ihm von Gott mitgetheilte Gnade der Gerechtigkeit ist der Keim oder die fruchtbare Wurzel eines gottgefälligen Lebens; der Mensch selbst muß, durch freithätiges Beharren in der Gnadenordnung Gottes, durch den freien Gebrauch der ihm mitgetheilten übernatürlichen Lebenskräfte, zur Entwicklung dieses Keimes beitragen, damit er Christo immer mehr verähnlicht und der Frucht des ewigen Lebens theilhaft werde[2]. Abtödtung des Fleisches, Erfüllung der Gebote Gottes, Uebung jeglicher Art Tugenden und guter Werke sind die Bedingungen, an welche die Erhaltung und Mehrung des Gnadenstandes (Röm. 6, 22; 8, 13) und die Erlangung der ewigen Seligkeit für den Gerechtfertigten geknüpft ist[3]. Die guten Werke (ἔργα ἀγαθά) sind das Mittel, wodurch er das Erbe der ewigen Seligkeit anstreben kann und erlangen soll. Diese Werke empfangen nämlich ihren Werth und ihre Kraft aus der Wurzel der Gnade Christi, der sie entstammen; und so ist zwar das ganze Heilsgeschäft des Menschen, vom ersten Anfange des Glaubens bis zu seiner Vollendung in der Anschauung Gottes, ein Werk und eine Frucht der Gnade Gottes; jedoch gründet sich die Vollendung des Heiles zugleich in der freien Mitwirkung des Menschen mit der Gnade: die ewige Seligkeit ist eine im Wettkampf des Lebens errungene Krone, ein von Gott verheißener Lohn, Gnade und Verdienst zugleich[4].

Als die vorzüglichsten Tugenden des Christen empfiehlt der Apostel am häufigsten den Glauben, die Hoffnung und die Liebe[5]. Sie sind diejenigen Gaben Gottes, auf welchen das Heil zunächst beruht. Die größte unter allen Tugenden, der Inbegriff alles gottgefälligen Wandels, das Band, welches auch jenseits die Seele mit Gott auf's innigste verbinden wird, wenn Glaube und Hoffnung in Schauen und Besitz sich verwandeln, ist die Liebe (1 Kor. 13; 14, 1).

[1] Kurz und doch erschöpfend spricht der Apostel sich über das Verhältniß der guten Werke zur Rechtfertigung aus Eph. 2, 10: „Sein (Gottes) Gebilde sind wir,

Digitized by Google

geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, welche Gott vorbereitet hat, damit wir in ihnen wandeln." Der Apostel will sagen: Niemand darf sich seiner Werke vor Gott rühmen, als habe er durch sie die Rechtfertigung erlangt (V. 9). In Bezug auf die Heilswirkung sind wir vielmehr gänzlich ein Gebilde Gottes; Gott macht uns gerecht durch seine Gnade, und es ist eine Folge und der Zweck der Rechtfertigung, daß wir zu guten, das Heil vermittelnden Werken befähigt werden. Indem Gott durch das neue Lebensprincip seiner Gnade uns umschuf, war es seine Absicht, uns zu guten Werken zu befähigen (daher ἃ προητοίμασεν ὁ θεός); und es ist sein Wille, daß wir uns freithätig darin üben (daher ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν).

[2] Röm. 6, 22; 7, 4; 8, 12—17. Gal. 5, 13—25. Eph. 4, 13. Phil. 2, 5. Kol. 1, 10. Vgl. *Aug.* ll. cc. oben S. 219.

[3] Röm. 2, 7—12. 26; 6, 6. 13 ff.; 7, 6; 8, 1—17. 2 Kor. 5, 10. Eph. 3, 16. Kol. 2, 6; 3, 1 ff.; 2 Tim. 3, 17 u. s. f.

[4] 1 Kor. 9, 23—27. Röm. 10, 17. 2 Thess. 1, 5. 1 Tim. 6, 11. 12. 17—19; 2 Tim. 4, 7. 8. Hebr. 4, 11; 10, 23. 24. 32—39; 12, 1. 2; 13, 20. 21.

[5] Vgl. die S. 215. Anm. 3 cit. Stellen.

6. Die in Christo empfangenen Gnaden kann der Mensch, indem er dem Dienste der Sünde sich hingibt, wieder verlieren; ja selbst das Fundament des ganzen Heilswerkes, den Glauben, kann er preisgeben. Ein solcher bewußter Abfall von der klar erkannten und in ihren beseligenden Wirkungen genossenen Wahrheit gilt dem Apostel als die unheilvollste aller menschlichen Verirrungen. Er bedient sich des starken Ausdruckes, daß für die, welche sich desselben schuldig machen, die Buße und also auch die Wiedererlangung des Heiles unmöglich sei[1]. Wir haben diesen Ausspruch ähnlich zu deuten wie die Erklärung des Herrn über die Lästerung des heiligen Geistes (Matth. 12, 31. 32). Es soll damit nicht gesagt werden, daß es Gott an Gnadenmitteln gebreche, um auch das verstockteste Herz zur Buße zu stimmen, oder daß Gott einem solchen Sünder die zum Heile nothwendige Gnade vorenthalte: die Unmöglichkeit der Bekehrung, welche hier behauptet wird, ist nicht auf Seiten Gottes zu suchen, sie liegt nur auf Seiten des Menschen. Wer den heiligen Geist lästert oder vom Glauben abfällt unter Umständen, wie der Apostel sie im Hebräerbriefe beschreibt, befindet sich in einem sittlichen Zustande, in welchem alle Empfänglichkeit für die Gnade schwindet; ein solcher Mensch will sich nicht bekehren, er will die Gnade nicht; weil und so lange er in dieser Gesinnung verharrt, ist es unmöglich, daß er sich bekehre und Verzeihung erlange[2].

[1] Hebr. 6, 4: „Denn es ist unmöglich, solche, die einmal erleuchtet worden und die himmlische Gnade gekostet haben, die des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind (5) und das köstliche Gotteswort und die Kräfte der künftigen Welt gekostet haben, (6) und doch abgefallen sind (παραπεσόντας), wiederum zur Sinnesumkehr zu erneuern (πάλιν ἀνακαινίζειν), da sie sich den Sohn Gottes wiederum

Digitized by Google

kreuzigen und ihn der Schmach preisgeben.", Vgl. 10, 26—28. 1 Joh. 5, 16. 17. 2 Petr. 2, 20. — „Παραπίπτειν (Hebr. a. a. O.) bedeutet eigentlich: nebenhin fallen, juxta cadere, neben jene Stelle hin, auf welcher man ehevor stand; der hier geschilderte Gläubige steht aber offenbar in der innigsten Gemeinschaft mit Gott und seiner Kirche: das παραπεσών auf ihn angewendet besagt also Einen, der neben die Gemeinschaft mit Gott und der Kirche hinfiel, also aus ihr herausfiel, d. i. von Gott und der Kirche abfiel, der daher die Wahrheit der kirchlichen Lehre, die göttliche Stiftung der Kirche, somit ihren Stifter selbst verachtet und verläßt. Ich weise die Verwässerung des Begriffes παραπίπτειν durch das bloße ‚grob sündigen' zurück, und achte es vielmehr ganz gleich dem ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος Hebr. 3, 12." Hoffmann, Die Sünde und Sünden gegen den heiligen Geist. Regensb. 1847. S. 50. Vgl. S. 47 ff. Zill a. a. O. S. 264. 265: „Mit πάλιν (V. 6) wird darauf hingewiesen, daß die geschilderte Klasse von Menschen schon einmal erneut worden ist. Das Zeitwort (ἀνακαινίζειν) ist im activen Sinne zu nehmen und als Subject, welches die Erneuerung bethätigt, entweder der menschliche Lehrer oder Gott selbst zu denken. Da aber jede Erneuerung ihren letzten Grund im Gnadenwillen Gottes hat und die menschlichen Lehrer nur Werkzeuge in der Hand Gottes sind, so muß die erneuernde Thätigkeit immerhin in letzter Beziehung Gott zugeschrieben werden, und es geht nicht an, diese erneuernde Thätigkeit ausschließlich den menschlichen Lehrorganen zu vindiciren, so daß der Sinn wäre, daß nur die Menschen solche Abgefallene nicht bekehren könnten, wohl aber Gott ... Die zwei folgenden Participialglieder (V. 6) schildern die furchtbare Größe der Sünde des Abfalls und begründen zugleich die ausgesprochene Unmöglichkeit der Wiedererneuerung der Abgefallenen. Ein Solcher begeht in potenzirtem Maße die Sünde, welche das ungläubige Israel gegen seinen Messias begangen hat. Wer nämlich einmal Jesum als seinen Erlöser erkannt und an sich erfahren hat, und dann vom Christenthum abfällt und mit dem ungläubigen Judenthum wieder gemeinsame Sache macht, der erklärt gegen sein eigenes besseres Wissen factisch denjenigen, den er als Sohn Gottes anerkannt hat, für einen Gotteslästerer, und spottet seiner, nimmt also Theil an der Kreuzigung und Verhöhnung Christi, wodurch er sich von aller Gemeinschaft mit Christus, dem Erlöser, losreißt. Der Abfall wird demnach charakterisirt als ein fortwährendes Wiederkreuzigen des Sohnes Gottes ... Mit ἑαυτοῖς ist darauf hingewiesen, daß sie für sich die That der Kreuzigung wiederholen, in dem Sinne nämlich, daß sie ihrerseits, für ihre Person, sich selber den Herrn tödten, d. h. jede Verbindung mit ihm auflösen, und dadurch die Bekehrung unmöglich machen."

[2] Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. II. 2. Q. 14. a. 1. 3. *Mart. Gerbert*, De peccato in Spir. s. c. 5. Hoffmann a. a. O. S. 100 f. Bisping, Erkl. des Hebräerbr. S. 137. Zill a. a. O. S. 267.

Dritter Abschnitt.

§ 39.

Die Gnadenwahl.

Wie das universale Erlösungswerk Christi seinen letzten Grund in einem ewigen Rathschlusse des göttlichen Erbarmens besitzt, so beruht auch jede subjective Theilnahme des Menschen an den Früchten desselben auf ewigen, göttlichen Rathschlüssen (vgl. oben S. 113 f.).

Digitized by Google

1. Sowohl die Begnadigung als auch die Beseligung derjenigen, welche das Heil in Christo erlangen, hat Gott von Ewigkeit nicht bloß vorhergesehen, sondern vorherbestimmt. Diesen ewigen Rathschluß Gottes führt der Apostel als einen der Gründe auf, welche die Zuverlässigkeit unserer christlichen Hoffnung uns verbürgen (Röm. 8, 28 ff.). Was immer dem wahren, in der Liebe Gottes beharrenden Christen Widerwärtiges auf Erden begegnen möge, es darf ihm die Hoffnung des Heiles nicht rauben; Gott weiß ihm Alles [1] zu einem Beförderungsmittel desselben umzuschaffen: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, Alles zum Guten mitwirkt, denen, die vermöge Rathschlusses berufen sind“ [2]. Kraft eines ewigen Rathschlusses Gottes ist es also geschehen, daß die Betreffenden in die Zahl der Gottliebenden aufgenommen, der Gnaden Jesu Christi theilhaftig wurden.

Dieser göttliche Rathschluß war nicht bedingt durch die vorausgesehenen Verdienste des Menschen (2 Tim. 1, 9); er beruht auf dem freiesten Wohlgefallen Gottes (εὐδοκία), und bezweckte vielmehr, dem Menschen Heiligkeit und Sündenreinheit, und damit die Möglichkeit verdienstlichen Wirkens zu vermitteln. Bedingt war derselbe nur durch das vorausgesehene Erlösungswerk Christi. In Christo sind alle Rathschlüsse des göttlichen Erbarmens festgestellt worden. Der höchste Endzweck derselben ist die Selbstverherrlichung Gottes [3].

Die Berufung und Begnadigung der Menschen ist nicht der einzige Gegenstand der vorherbestimmten Wirksamkeit Gottes; diese ist auch auf die Verherrlichung und Beseligung der Berufenen gerichtet: „Denn diejenigen, welche er vorher erkannt hat (οὓς προέγνω), die hat er auch vorherbestimmt (καὶ προώρισε), gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29). Sofort zählt nun der Apostel die Reihenfolge der im ewigen Rathschlusse Gottes festgestellten Gnadenwirkungen auf, kraft welcher das Heil des Menschen vom ersten Anfange an bis zu seiner jenseitigen Vollendung zu Stande kommt: „Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen, hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht“ (V. 30) [4]. Diejenigen, lehrt der Apostel, welche Gott vorhererkannt (V. 29), d. i. von welchen er ewig vorhergewußt, daß sie in der Zeit zur Gnade „Berufene“ (V. 28) sein würden, die hat er auch zur Seligkeit bestimmt (V. 29), und hat ihnen zugleich alle Mittel zur Erlangung derselben bereitet (V. 30). Darum nun, weil Gott auf allen Entwicklungsstufen

Digitized by Google

ihres Heilswerkes mit den Rathschlüssen seiner Gnade den Gottliebenden zur Seite steht, darf Nichts ihre Hoffnung erschüttern. „Wenn Gott für uns ist, wer wird dann gegen uns sein?" (V. 31)[5].

[1] *Aug.* De corrept. et gr. 9, 24: Talibus Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores.

[2] Röm. 8, 28: τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Daß der Apostel hier unter der Berufung (κλῆσις) die Aufnahme in die Gnadenordnung Christi oder in die Kirche verstehe, kann nach seinem sonstigen Sprachgebrauche nicht zweifelhaft sein. Berufene Christi oder berufene Heilige (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητοὶ ἅγιοι) nennt er die Christen als solche Röm. 1, 6. 7. 1 Kor. 1, 2. Vgl. Röm. 8, 30. 2 Tim. 1, 9. *Petav.* De praedest. l. I. c. 6.

[3] Eph. 1, 3: „Gepriesen sei Gott und der Vater (der, welcher Gott ist und Vater) unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit jeglichem geistlichen Segen im Himmel in Christo; (4) demgemäß, daß er uns auserwählt hat in ihm vor Grundlegung der Welt, daß wir seien heilig und unbefleckt vor ihm, (5) indem er in Liebe uns vorherbestimmt hat zur Annahme an Kindes Statt durch Jesum Christum zu sich hin (εἰς αὐτόν, Ergänzung des Begriffes υἱοθεσία: zu Gott sollen wir in Kindschaftsverhältniß treten), nach dem Wohlgefallen seines Willens, (6) zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadiget hat in dem Geliebten." Vgl. V. 11. 12. Röm. 11, 5. 6 und oben S. 149.

[4] *Aug.* l. c. 9, 23: Illa omnia jam facta sunt, *praescivit, praedestinavit, vocavit, justificavit;* quoniam et omnes jam praesciti ac praedestinati sunt, et multi jam vocati atque justificati; quod autem posuit in fine, *illos et glorificavit,* si quidem illa gloria est hic intelligenda, de qua idem dicit, *Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum illo apparebitis in gloria* (Col. 3, 4): nondum factum est. Quamvis et illa duo, id est, *vocavit* et *justificavit,* non in omnibus facta sint, de quibus dicta sunt; adhuc enim usque in finem saeculi multi vocandi et justificandi sunt: et tamen verba praeteriti temporis posuit de rebus etiam futuris, tanquam jam fecerit Deus, quae jam ut fierent ex aeternitate disposuit. *Tolet.* Comm. in Rom. 8, 29: Verbis utitur in praeterito, quamvis nondum omnia exhibita sint, ut certitudinem et infallibilitatem significet more prophetarum. Vgl. oben S. 180. Anm. 3.

[5] Für die Entscheidung der bekannten Schulcontroverse, ob die praedestinatio ad gloriam in Gott auf das Vorherwissen der menschlichen Verdienste sich gründe oder nicht (praedest. ante vel post praevisa merita), bietet unsere Stelle schlechthin keinen unbestreitbaren Anhaltspunkt. Mit aller Klarheit spricht der Apostel den Satz aus, daß sowohl die Begnadigung als auch die Beseligung der Auserwählten auf einem ewigen Rathschlusse Gottes beruhe, daß es eine Gnadenwahl in Gott gebe. In welcher innern Beziehung dagegen der Rathschluß der Begnadigung zu dem der Beseligung stehe, das deutet Paulus nicht an. Die Vertheidiger der praedest. *ante* pr. m. berufen sich auf den Ausdruck κατὰ πρόθεσιν V. 28, und verstehen ihn von der Vorherbestimmung zur Seligkeit. Mit Unrecht. Πρόθεσις bezeichnet ganz allgemein einen Rathschluß; welches das Object des hier gemeinten Rathschlusses sei, besagt der Zusatz κλητοῖς οὖσιν (electio ad gratiam, vgl. Eph. a. a. O. und den erklärenden Zusatz der Vulg.: qui secundum propositum vocati

Digitized by Google

sunt *sancti*). Mit größerm Rechte scheinen sich die Vertreter der praedest. *post* pr. m. auf οὓς προέγνω V. 29 zu stützen. Sie erklären nämlich: Diejenigen, welche Gott als Berufene und in seiner Liebe Beharrende ewig vorhererkannt hat, diese hat er auch *sodann* (in logischer Folge), oder *auf Grund dessen* (post pr. m.) zur Seligkeit bestimmt. Allein diese Auffassung ist nicht die einzig mögliche und berechtigte. Wir können den Zusammenhang auch folgendermaßen uns denken: Die Hoffnung der Gottliebenden ist eine untrügliche (V. 28. 31), denn Gott *weiß* nicht bloß ewig, daß sie, und zwar in Folge der ihnen bestimmten Gnade (V. 28), *zur Rechtfertigung und Heiligkeit gelangen werden* (προέγνω), — es gibt, außer diesem Vorherwissen und dem Rathschlusse der Begnadigung, zu ihren Gunsten einen noch weit wichtigeren und segensreicheren Rathschluß in Gott; er hat sie nämlich auch, d. i. *vorher schon* (ante pr. m. und ante electionem ad gr.) zur *Seligkeit* bestimmt; also auch diese, und nicht bloß die Gnade, ist ihnen bei Gott hinterlegt. Verhält es sich so mit dem Zusammenhang der paulinischen Gedanken, dann sind wiederum die Vertheidiger der absoluten Prädestination im Rechte. Eine objective und unbefangene *Exegese* wird also an der Behauptung festhalten müssen, die genannte dogmatische Controverse sei mittelst des vorliegenden apostolischen Ausspruches nicht zu entscheiden.

2. Das ganze Heilswerk des Menschen, auch der Anfang desselben, die Berufung und Rechtfertigung, ist demnach durch die ewigen Gnadenrathschlüsse Gottes bedingt. Daß es zur Bewahrung der erlangten Gnade und zur Erwerbung der ewigen Seligkeit der eigenen freien Mitwirkung des Menschen bedürfe; daß ferner auch die Aufnahme der von Gott dargebotenen Heilsgnade von der freien Selbstbethätigung (Glaube) des Menschen mitabhange, ist in der paulinischen Lehre klar ausgesprochen [1].

Nicht minder ist es eine vom Apostel nachdrücklich betonte Wahrheit, daß das Heil in Christo *für alle Menschen* bestimmt sei [2]. Gott hat also Niemanden kraft eines ewigen Rathschlusses schlechthin oder aus freiem Belieben von der Theilnahme an demselben ausgeschlossen. Wer immer verloren geht, trägt selbst die Schuld davon; er hat die angebotene Gnade Gottes verschmäht, oder die erlangte preisgegeben.

Indem Paulus diese Frage von seinem geschichtlich-praktischen Standpunkte aus erörtert, hat er die Thatsache im Auge, daß der größte Theil des auserwählten Volkes an dem messianischen Heile keinen Antheil gewann, während die Heiden in großer Zahl in das Heiligthum der Kirche eingingen. „Hat etwa Gott sein Volk verworfen?" fragt der Apostel (Röm. 11, 1); sollen wir daraus jene Thatsache erklären? Mit nichten. Gott ist seiner Verheißung, die er dem Volke in Abraham gegeben, nicht untreu geworden (Röm. 9, 6); aber Israel will der Erfüllung derselben nicht theilhaft werden auf dem Wege, den Gott ihm anbietet; es

Digitized by Google

will nicht glauben an Christus: das ist die Ursache seines Falles[3]. Diesen Fall nun hat Gott nicht beabsichtigt und bewirkt (Röm. 11, 11), aber er hat ihn vorhergesehen und durch die Propheten geweissagt[4]. Gott hat ihn ferner seinem Erlösungsplane zu Gunsten der Heiden eingeordnet (Röm. 11, 11 vgl. m. Apg. 13, 46). Auch ist jener Fall Israel's nicht hoffnungslos. Wer immer sich zum Glauben bekehrt aus diesem Volke, wird als ein lebenskräftiger Zweig dem Baume der heiligen Kirche eingepfropft werden (Röm. 11, 23. 24). Ja selbst das Volk als solches wird, so fügt der Apostel weissagend hinzu, des Heiles theilhaftig werden, wenn die Vollzahl der Heidenvölker in die Kirche eingegangen sein wird (V. 25—27 vgl. m. Luk. 21, 24. S. u. § 46).

[1] Vgl. oben S. 215.

[2] Vgl. oben S. 114 f. Röm. 3, 22—24; 5, 15. 18. 19. 21; 11, 32. 1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen."

[3] Röm. 9, 31—33; 10, 1—4. 19—21; 11, 20.

[4] Röm. 9, 27—29; 10, 19—21; 11, 8—10. Vgl. oben S. 92 f.

3. Die Behauptung, es stehe die thatsächliche Ausschließung Israel's von der Kirche mit der „Verheißung" Gottes im Widerspruch, widerlegt der Apostel in mehrfacher Weise.

Es ist schon ein Mißverständniß, wenn die Juden glauben, wegen der bloßen fleischlichen Abstammung von Abraham gehöre ihnen die Erbschaft des messianischen Heiles. Wie die Verheißung nicht auf die leibliche Nachkommenschaft Abraham's allein lautete (Röm. 4, 11 ff.), sondern auf alle Völker der Erde, so hat Gott auch nicht verheißen, daß allen Nachkommen des Patriarchen als solchen das messianische Heil thatsächlich würde zu Theil werden[1]. „Nicht alle, die von Israel abstammen, sind (darum) Israeliten; noch weil sie Samen Abraham's sind, sind sie Alle Kinder" (Röm. 9, 6. 7), im geistigen Sinne nämlich, Erben der Verheißung (8, 17).

Daß Gott nicht an die leibliche Abstammung ein Recht auf seine Gnaden knüpfe, beweist die Offenbarungsgeschichte selbst. Unter den Söhnen der Patriarchen wählte er je einen aus, den er zum Träger der Verheißung und zum Stammhalter des Bundesvolkes machte (Röm. 9, 7—13)[2].

Bei dieser Auswahl, die Gott in seinem ewigen Rathschlusse festgestellt hatte, nahm er auch nicht Rücksicht auf persönliche Verdienste der Erwählten (V. 11—13). Sein Wille ist hier überhaupt das einzig Be-

Digitized by Google

stimmende[3]. Und mag nun Gott dem Menschen Gnade zuwenden oder nicht, so hat dieser, da er ja in solcher Abhängigkeit Gott gegenüber sich befindet, wie das Geschirr in der Hand des Töpfers, kein Recht, mit Gott darüber zu streiten. Gott ist keines Menschen Schuldner (V. 14—21). Zudem sind seine Rathschlüsse für die menschliche Kurzsichtigkeit ein unergründliches Geheimniß; der Mensch soll sie bewundernd und in Demuth anbeten und Gott ob aller seiner Werke lobpreisen (11, 18. 22. 33—36).

Diese Grundsätze auf die Theilnahme Israel's an den Erlösungsgnaden anwendend, sagt der Apostel, die Auserwählten des Volkes (ἡ ἐκλογή) seien dem gnädigen Rathschlusse Gottes entsprechend des Heiles theilhaftig geworden, während Gott die Uebrigen der Verstockung anheimgegeben habe (Röm. 11, 5—10)[4]. Nicht als ob er selbst diese Verstockung gewollt oder bewirkt hätte (V. 11. 20); der selbstverschuldete Unglaube Israel's ist die Ursache seiner Ausschließung. Dabei will der Apostel wiederum nicht läugnen, daß es Gott möglich gewesen wäre, auch dieses Verderben von Israel abzuwenden, wie es ja auch z. B. in seiner Macht gelegen hätte, dem Könige Pharao eine Stellung in der Geschichte anzuweisen, welche für ihn weniger unheilvoll gewesen wäre, als die ihm thatsächlich zugetheilte (Röm. 9, 17. 18 vgl. m. 11, 8—10). Wie es sich nun auch mit diesen Geheimnissen der Vorherbestimmung verhalten möge, es bleibt der Satz bestehen: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen" (1 Tim. 2, 4). Es ist also Niemand „ein Gefäß des Zornes, bereitet zum Verderben" (Röm. 9, 22), es sei denn durch Mißbrauch oder Verachtung der Gnade und Langmuth Gottes[5].

[1] Vgl. oben S. 93.

[2] So war Isaak ein Sohn der Verheißung (V. 7); seine Geburt war ein Werk der göttlichen Gnade und durch den Glauben Abraham's bedingt. Dadurch war er ein Vorbild aller derjenigen, welche in der Kirche Christi ebenfalls durch Gottes Gnade und durch den Glauben geistiger Weise Kinder Abraham's und Erben der Verheißung werden sollten (V. 8). Doch nicht allein Sara, sondern auch Rebekka empfing eine göttliche Verheißung in Betreff ihrer Nachkommenschaft; und dieses Beispiel ist um so bemerkenswerther, weil hier die Verheißung und Auserwählung von Seiten Gottes zwei ebenbürtige Zwillingsbrüder betraf (V. 10). Dieses Beispiel zeigt ferner, daß Gott bei seinen Gnadenrathschlüssen ebenso wenig wie durch die natürliche Abkunft durch etwaige Verdienste des Menschen bestimmt wird. Denn auf solchen konnte die Erwählung Jakob's nicht beruhen (V. 11). Seine Berufung ging lediglich von dem freien Willen Gottes aus (ἐκ τοῦ καλοῦντος), und hatte den Zweck, den ewig in Gott nach freier Auswahl (κατ' ἐκλογήν) festgestellten Rathschluß (πρόθεσις) zur Ausführung zu bringen (ἵνα — μένῃ). S. Anm. 3.

Digitized by Google

[3] Röm. 9, 11: „Da sie (die Söhne der Rebekka) nämlich noch nicht geboren waren, noch auch etwas Gutes oder Böses gethan hatten, wurde, damit der einer Auswahl gemäß getroffene Rathschluß Gottes bestehen bliebe, (12) nicht in Folge von Werken, sondern durch Bestimmung des Berufenden ihr gesagt: (13) ‚der Aeltere wird dem Jüngern dienen', wie geschrieben steht: ‚Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt'." — Auch auf diese Stelle beruft man sich mit Unrecht für die sogen. praedestinatio *ante* pr. m. Der „Rathschluß" (V. 11) und die „Liebe" Gottes (V. 13) beziehen sich ja nur auf die Berufung Jakob's zum Träger der messianischen Verheißungen, und unter dem „Hassen" Esau's ist nur die Ausschließung desselben von dieser äußerlichen, das Heil an sich durchaus nicht bedingenden Gnade verstanden. Vgl. Mich. 1, 2 ff. Die Erwählung Jakob's im genannten Sinne ist ferner als ein Vorbild der Berufung in die Kirche und der Begnadigung, nicht aber der Beseligung der Auserwählten vom Apostel hervorgehoben (vgl. *Petav.* De praed. l. II. c. 1. 5). Paulus will zeigen, daß die Abstammung von Abraham keineswegs einen Rechtsanspruch auf das messianische Heil verleihe, daß die Zuwendung desselben vielmehr ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit sei und nach Gottes Rathschluß den Glauben an Christus als unerläßliche Bedingung voraussetze. Wollte man übrigens aus dieser Stelle (9, 13) die sogen. absolute Prädestination ableiten, so müßte man consequent auch eine absolute Reprobation zugeben, da ja der Apostel hier von der Verwerfung Esau's in gleicher Weise redet wie von der Erwählung Jakob's.

[4] Röm. 11, 5.: „So ist auch jetzt ein Rest geblieben nach Auswahl der Gnade; (6) wenn aber aus Gnade, so nicht um der Werke willen, denn sonst ist die Gnade nicht mehr Gnade", d. h. Gott hat durch seine Gnade einen Theil des Volkes, den er nach freiestem Wohlgefallen, und nicht auf Grund von Verdiensten sich erwählt, vor dem Verderben des Unglaubens bewahrt, in welches der übrige Theil sich selbst gestürzt hat.

[5] Vgl. Röm. 2, 5. Die in den Ausdrücken σκληρύνειν (Röm. 9, 18) und πώρωσις (Röm. 11, 25; vgl. mit V. 7) liegende dogmatische Schwierigkeit ist in derselben Weise aufzufassen, wie oben S. 83. Anm. 4 zu Röm. 1, 24. 26 angedeutet worden ist.

Zweites Kapitel.

Die Gemeinschaft der Erlösten. Die Kirche.

§ 40.

Wesen und Eigenschaften der Kirche.

1. Zwei Gesichtspunkte sind es, unter welchen Paulus mit besonderer Vorliebe, wenn wir so sagen dürfen, das eigenthümliche Wesen der Kirche Christi beschreibt. Einerseits betont er vorzüglich den universalen Charakter derselben im Gegensatze zu der national-beschränkten alttestamentlichen Ordnung; anderseits lehrt er uns die innige Lebensverbindung kennen, welche zwischen dem erhöhten Christus und seiner Kirche auf Erden besteht. Das Erste hängt, wie man leicht bemerken wird,

Digitized by Google

mit der Grundlehre der pauliniſchen Theologie auf's innigſte zuſammen [1]; das Zweite aber mußte dem Apoſtel überall ſich nahelegen, der einſt als Verfolger der Kirche aus dem Munde des Erlöſers das geheimnißvolle Wort vernommen hatte: „Ich bin Jeſus, den du verfolgſt!" (Apg. 9, 5.)

[1] Vgl. oben S. 22 ff.

2. Unter einem zweifachen Bilde ſtellt der Apoſtel gewöhnlich die Kirche dar, um zugleich die beiden eben angedeuteten Seiten ihres Weſens zu veranſchaulichen. Die Kirche iſt das Haus Gottes auf Erden und ſie iſt der Leib Jeſu Chriſti [1].

In dem einen Hauſe Gottes, der Kirche, ſollen die bis dahin getrennten Hälften der Menſchheit, Juden und Heiden, fortan durch die Einheit derſelben übernatürlichen Gnade verbunden leben. Die einſt dem Heile ſo fernſtehenden Heiden ſind hier nicht mehr Fremdlinge oder Beiſaſſen; in der Kirche ſind dieſe wie jene vollberechtigte Bürger und Alle nehmen Theil an den Gütern, die Gott in dieſem Hauſe darbietet [2]. Die Gläubigen ſind die lebendigen Bauſteine, aus welchen die Kirche als ein Tempel Gottes auf Erden erbaut wird. Chriſtus iſt der Grund-Eckſtein (ἀκρογωνιαῖος), welcher den ganzen Bau trägt und zuſammenhält, während die Apoſtel und Propheten vermöge ihrer Beziehung zur Offenbarung und vermöge ihrer Wirkſamkeit das Fundament der Kirche genannt werden können (Eph. 2, 20). Die Apoſtolicität iſt und bleibt darum allzeit eine weſentliche Eigenſchaft der Kirche. Indem der Apoſtel dann zugleich das Bild eines lebendigen Organismus gebraucht, ſagt er, in Chriſtus, füge ſich der ganze Bau, Fundament und Bauſteine, zuſammen; von ihm gehen alle übernatürlichen Lebenskräfte aus, durch welche die Kirche innerlich und äußerlich wächst und ſich geſtaltet zu einem heiligen Tempel Gottes [3]. Einheit und Heiligkeit ſind alſo weſentliche Vorzüge der Kirche, welche aus ihrer Verbindung mit Chriſtus hervorgehen. Der Eine Geiſt Gottes, welcher in den Gläubigen wohnt, ſchafft ſie um zu heiligen Tempeln Gottes und zu lebendigen Bauſteinen an dem großen Gottesbau der Kirche. Die Heiligkeit der Kirche war der Zweck des Todesleidens Chriſti; und deſſen heiligende Kraft wirkt fort in den von ihm eingeſetzten Gnadenmitteln, insbeſondere in der heiligen Taufe. Darum heißen die Gläubigen auch Heilige, d. i. Geheiligte, und zur Heiligkeit Berufene.

[1] Die Kirche wird auch als die Braut Chriſti dargeſtellt 2 Kor. 11, 2; Eph. 4, 25 ff.; als ein Ackerfeld 1 Kor. 3, 9.

Digitized by Google

[2] Eph. 2, 18. 19; 4, 4: „Es ist Ein Leib und Ein Geist, gleichwie ihr auch berufen wurdet in Einer Hoffnung eurer Berufung." Vgl. Gal. 3, 28; 1 Kor. 12, 13.

[3] Eph. 2, 17: „Und da er (Christus) kam, brachte er die frohe Botschaft des Friedens euch, die ihr ferne waret, und denen, die nahe waren. (18) Denn durch ihn haben wir beide in einem Geiste den Zugang zum Vater. (19) Also nun seid ihr nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, (20) aufgebaut auf der Grundlage der Apostel und Propheten, während Eckstein Jesus Christus selbst ist, (21) in welchem das ganze Gebäude zusammengefügt wächst zu einem heiligen Tempel Gottes im Herrn; (22) in welchem auch ihr miterbaut werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiste." Vgl. 4, 4; Ps. 118, 22. Dieselbe Vermischung der beiden genannten Bilder s. Eph. 4, 12. 15. 16. Vgl. 1, 4 (oben S. 225); 5, 26 (unten S. 244). *Aug.* Enarr. in Ps. 85. n. 14: Antea gentes, multae gentes; modo una gens. Quarē una gens? Quia una fides, quia una spes, quia una caritas, quia una exspectatio. Enarr. in Ps. 86. n. 2: Loquens ad Gentes, et commemorans ut redirent, et quasi construerentur in fabricam sanctam, *Superaedificati*, inquit, *super fundamentum Apostolorum et Prophetarum* (Eph. 2, 20). Et quia nec ipsi Apostoli aut Prophetae, in quibus fundamentum est civitatis, se tenerent in se, secutus ibi ait, *Ipso summo exsistente lapide angulari Christo Jesu.* Vgl. *Thom. Aq.* Comm. in Eph. 2, 20: In tantum (Apostoli) dicuntur fundamenta, in quantum eorum doctrina Christum annuntiat ... Dicit autem Apostolorum et Prophetarum, ut designet, quod utraque doctrina est necessaria ad salutem. Item ut ostendat concordiam inter utramque alterius ad alteram, dum idem est utriusque fundamentum. Nam quod Prophetae praedixerunt futurum, Apostoli praedicaverunt factum ... Principale vero fundamentum tantum est Christus Jesus, et quantum ad hoc dicit: *Ipso summo etc.* ... Lapis quidem est propter fundamenti firmitatem ... Angularis autem dicitur propter utriusque conjunctionem, nam ut in angelo duo parietes uniuntur, sic in Christo populus Judaeorum et Gentium uniti sunt ... Summus autem dicitur propter dignitatis celsitudinem ... Sed non est idem de fundamento in aedificio spirituali, et in aedificio materiali. Materiale namque aedificium fundamentum habet in terra, et ideo oportet, ut principalius fundamentum sit magis infimum. Spirituale vero aedificium fundamentum habet in coelo, et ideo oportet quod fundamentum quanto est principalius, tanto sit sublimius: ut sic imaginemur civitatem quandam descendentem de coelo, cujus fundamentum in coelo exsistens, et aedificium demissum ad nos videatur inferius, secundum illud Apoc. 21, 2: *Vidi civitatem sanctam Jerusalem descendentem de coelo.* Vgl. *Aug.* Enarr. in Ps. 86. n. 3.

3. Wenn dieser Gottesbau einerseits als die irdische Vorhalle des Himmels erscheint, so ragt er anderseits wiederum selbst bis in den Himmel hinein. Dort besitzt die Kirche ihren Grund und Ursprung; dort ihr Endziel; dort findet sie ihre Vollendung. In diesem Sinne macht der Apostel die Leser des Hebräerbriefes darauf aufmerksam, daß sie durch ihren Eintritt in die Kirche Bürger der Einen Gottesstadt, des himmlischen Jerusalem, geworden seien, welcher nebst den Gliedern der Kirche auf Erden auch die vollendeten Gerechten aller Zeiten, sammt

Digitized by Google

den seligen Geistern des Himmels angehören[1]. Darum betont er es, daß der Gottmensch, das Haupt der Kirche, im Himmel auch über alle Chöre der Engel hoch erhaben throne[2]. Er erinnert daran, daß ein lebendiger Verkehr zwischen den Geistern des Himmels und der Kirche auf Erden stattfinde. Indem die heiligen Engel die Entfaltung der Geheimnisse und Wunder der Gnade Christi in der Kirche mit liebender Hingabe verfolgen, gewinnen sie neue, tiefe Einblicke in die unergründliche Weisheit Gottes[3]. Anderseits wirken sie als von Gott gesandte „dienende Geister" in mannigfaltigster Weise mit zum ewigen Heile der Auserwählten[4].

[1] Hebr. 12, 22: „Ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden, (23) zur Versammlung der Engel und zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu dem Richter, der Aller Gott ist, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, (24) und zu dem Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blute der Besprengung, welches Besseres redet als Abel" (s. den Gegensatz des alten Bundes V. 18 ff.). Zill a. a. O. S. 657: „Der zweite Theil der schönen Periode (V. 22—24) enthält den Gegensatz zum ersten, jedoch nicht so, daß die einzelnen Glieder genau einander gegensätzlich entsprächen; die Schilderung entspricht sich nur in ihren Hauptcharakterzügen; der A. B. ist irdisch, der Neue himmlisch; in jenem herrscht die Furcht, in diesem die Gnade. Das Hinzutreten zum Berge Sinai war ein bloß äußeres, körperliches und beschränktes; denn der Berg der Offenbarung war ihnen unnahbar, es war und blieb ein Fernstehen von der Offenbarungsstätte. Im N. B. dagegen ist das Hinzutreten ein inneres, ein geistiges und unbeschränktes; der Himmel selbst hat sich aufgethan zum Eintritt in eine neue übersinnliche Welt und geistige Gemeinschaft, geäffnet durch den Mittler des Neuen Bundes und zugänglich durch die Kraft seines um Gnade rufenden Blutes ... (S. 662). Hält man den Gedanken fest, daß der Apostel das neutestamentliche Gottesreich im Gegensatze zum alten als ein himmlisches Reich und als ein Reich der Gnade schildert, so muß die Reihenfolge der einzelnen Redeglieder als eine durchaus logische bezeichnet werden. Bei der Schilderung des himmlischen Charakters des neutestamentlichen Gottesreiches erwähnt der Apostel zuerst der Gottesstadt, dann der beiden Hauptklassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems, der Engel im Himmel und der Erstgeborenen auf Erden, die im Himmel eingeschrieben sind. Daran reiht sich dann als Mittelglied zwischen dem Vorausgehenden und Nachfolgenden die Erwähnung des Richters, des Gottes Aller als des Herrn des neutestamentlichen Gottesreiches, das ein Reich der Gnade ist. Zum Beweise, daß es im N. B. eine τελείωσις gibt, welche zum Nahen zum Richter befähigt, werden zuerst die Geister der vollendeten Gerechten als lebendige Zeugen hierfür aufgeführt, an welche sich dann die beiden letzten Züge der Schilderung, die das Hinzutreten zum Richter, dem Gott Aller, begründen, in klarer Reihenfolge anschließen." Vgl. Eph. 1, 10; Kol. 1, 20 (oben S. 115).

[2] Eph. 1, 20—23 (s. o. S. 166). Kol. 2, 10: „Welcher (Christus) ist das Haupt jeder Gewalt und Macht." In quantum est rex eorum et Dominus; non per conformitatem naturae, quia sic caput est hominum. *Thom. Aq.* Comm.

Digitized by Google

in h. l. Vgl. Summa theol. III. Q. 8. a. 4: Unum (autem) corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus, sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicitur enim Eph. 1, 20, quod *constituit eum*, scil. Christum Deus Pater, *ad dexteram suam in coelestibus*, (v. 21) *supra omnem principatum et potestatem, et virtutem et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro.* Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde et Matth. 4, 2 legitur, quod *accesserunt Angeli, et ministrabant ei.*

[3] Eph. 3, 10 (oben S. 117).

[4] Hebr. 1, 14: „Sind nicht Alle (die Engel) dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um derer willen, welche das Heil erben sollen?" Zill a. a. O. S. 55: „Die Engel sind gesandt zum Dienste, d. h. zur Hülfeleistung wegen derer, die das Heil erben sollen. Sie sind also nicht Diener der Menschen, wie sie Diener Gottes sind. Sie stehen vielmehr ausschließlich im Dienste Gottes; denn er ist es, der die Engel sendet . . . Εἰς διακονίαν ist im christlichen Sprachgebrauche der stehende Ausdruck für liebende Hülfeleistung, und bezieht sich hier auf die Hülfe in Erlangung und Bewahrung der Erlösungsschätze, wovon das Erbe des ewigen Lebens abhängt. Ihr Dienst begreift also in sich nicht bloß den Schutz gegen äußere und innere Feinde, sondern vor Allem ihre auf der reinsten Gottesliebe beruhenden Thätigkeiten zur Gründung, Befestigung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Sie dienen dem Zwecke des Heiles, das der zur Rechten Gottes Erhöhte für die Menschen erworben hat." Ueber die Theilnahme der einzelnen Engelchöre an diesem „Dienste" s. *Thom. Aq.* Comm. in Hebr. 1, 14.

4. Einmal nennt der Apostel Christus selbst das Fundament, auf dem die Kirche ruht (1 Kor. 3, 11). Er hatte hier die Aufgabe derjenigen im Auge, welche durch die Predigt des Evangeliums zum Ausbau der Kirche mitzuwirken berufen sind. Hier ist jede Willkür und damit jede Möglichkeit des Zwiespaltes in der Kirche ausgeschlossen: Christus, der Gottmensch, in seiner Person, seiner Lehre und seinem Heilswerke betrachtet, ist die unabänderliche Grundlage, auf welcher jeder apostolische Arbeiter seine Thätigkeit aufzubauen hat. Wenn ein Engel vom Himmel diesen einen Glaubensgrund zerstörend antasten wollte, so wäre er ein Fluch (Gal. 1, 8). Weil die Kirche auf demselben unentweglich beharrt, ist sie „eine Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15). Hiemit ist die Indefectibilität, sowie die Unfehlbarkeit des Glaubens und der Lehre der Kirche klar angedeutet.

5. Weil die Gnade Christi die Gläubigen innerlich umschafft, indem sie als ein sittliches Lebensprincip in ihnen wohnt, so bildet auch die

Digitized by Google

Gemeinde der Erlösten einen lebendigen Organismus, einen mystischen Leib, dessen Haupt Christus ist. Die ewige Bestimmung, welcher die Glieder dieses Leibes entgegenreifen sollen, ist in dem Haupte vorgebildet, und es entströmen demselben die Gnadenkräfte, welche das Leben und Wachsthum des Ganzen bedingen. Dazu gehören auch die besondern Gaben und Vollmachten, wodurch einzelne Glieder zum äußern Ausbau und zur Leitung der Kirche berufen und befähigt werden [1].

Auch in diesem Bilde will Paulus die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft darlegen. Die in der Kirche hervortretende Verschiedenheit der Gnaden und Gaben hebt die Einheit nicht auf, sie dient vielmehr zur Herstellung und Belebung des Einen lebendigen Organismus [2]. Wie die Vielheit der Glieder und die Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmung die Einheit des natürlichen menschlichen Leibes nicht zerstört, sondern das Leben und die harmonische Schönheit desselben bedingt, so verhält es sich auch mit dem mystischen Leibe der Kirche (1 Kor. 12, 12—23). Es hat jedes Glied die Gaben, die es besitzt, von Gott empfangen, und alle sollen verwandt werden zum Wohle und Gedeihen des ganzen Leibes: also vermöge der Einheit des Ursprunges und des Zweckes schließt sich alle Mannigfaltigkeit der Gnaden wiederum zu einer Einheit zusammen [3]. Als einen wesentlichen Ausdruck und zugleich als die fruchtbare Quelle der Lebensgemeinschaft, welche die Glieder der Kirche auf's innigste mit Christus und unter einander verbindet, betrachtet der Apostel die Theilnahme an dem Einen eucharistischen Mahle [4].

Ferner ergibt sich aus dieser das Haupt und die Glieder der Kirche umfassenden Lebenseinheit, daß die sittliche Schönheit oder Heiligkeit jedes einzelnen Gliedes zur Zierde des ganzen Leibes gereicht, daß die Tugenden und Verdienste des Einen in den gemeinsamen Schatz Aller fließen; während hinwieder die Sündhaftigkeit des Einzelnen die ganze Gemeinschaft eines ihr zukommenden Schmuckes beraubt, darum die lebenskräftigen Glieder mit inniger Theilnahme erfüllen muß (die Gemeinschaft der Heiligen) [5]. Im Hinblick auf diese übernatürliche Gütergemeinschaft der mit Christo Vereinigten sagt Paulus, daß er die Leiden und Beschwerden, welche der Apostolat ihm auflegte, mit Freudigkeit trage, um so zu Gunsten der ganzen Kirche „den Mangel der Drangsale Christi in seinem Fleische auszufüllen" [6], d. h. um den ihm von Gott zugewiesenen Theil von Mühen und Leiden, welche er die Leiden Christi nennt, weil Christus sie in einem seiner Glieder erdulden wollte, zum Vortheile der ganzen kirchlichen Gemeinschaft zu tragen.

Digitized by Google

[1] Eph. 4, 11: „Und er (Christus) hat gegeben die Einen als Apostel, die Andern als Evangelisten, die Andern als Hirten und Lehrer, (12) behufs der völligen Herstellung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi, (13) bis daß wir Alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zur Mannesreife, zum Altersmaße der Fülle Christi." Vgl. V. 16. 1 Kor. 12, 12—25. *Est.* Comm. in Eph. l. c.: Christus tam varios, ut dictum est, ministros instituit in ecclesia, *ad consummationem sanctorum, in aedificationem corporis sui*, eosque tantisper laboraturos, *donec omnes* ad vitam destinati, alii post alios, durante hoc saeculo, perducamur *et perveniamus in unam eandemque fidem, et veram cognitionem Christi filii Dei;* cum eo profectu, *ut evadamus in virum perfectum*, id est, ut virile robur et constantiam in fide et cognitione Christi assequamur, tanquam *mensuram plenae et perfectae aetatis Christi* in corpore suo mystico.

[2] Siehe die vor. Anm. und oben S. 164 ff.

[3] Röm. 12, 4. 5. 1 Kor. 12, 11—13. Eph. 1, 23; 4, 7—16.

[4] 1 Kor. 10, 17: „Denn ein Brod, ein Leib sind wir, die Vielen; denn Alle nehmen wir Theil an dem einen Brode." Vgl. V. 16. *Est.* Comm. in h. l.: Quia multi sumimus unum eundemque panem mysticum, ideo multi per significationem et effectum sacramenti sumus unus panis; et quia ille panis corpus Christi est, ideo multi sumus unum corpus.

[5] 1 Kor. 12, 26: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit." Eph. 4, 15: „Damit wir vielmehr die Wahrheit in Liebe übend wachsen in allen Stücken zu ihm hin (εἰς αὐτόν), welcher das Haupt ist, Christus. (16) Von welchem aus (ἐξ οὗ) der ganze Leib zusammengefügt und verbunden durch jegliche Verknüpfung der Dienstleistung nach der Wirksamkeit in dem Maße eines jeden einzelnen Gliedes das Wachsthum des Leibes zuwege bringt zur Erbauung seiner selbst in Liebe." Durch Bethätigung des wahren Glaubens mittelst der Liebe (s. den Gegensatz V. 14) wachsen die Gläubigen in jeder Tugend und Gnade, — zu Christus hin, d. h. sie gelangen dadurch zu größerer Verähnlichung und innigerer Lebensgemeinschaft mit ihm, dem Haupte der Kirche (V. 15). Von Christus (ἐξ οὗ), als dem Haupte, geht die ganze Gestaltung und Ordnung des mystischen Leibes der Kirche aus, mittelst der von ihm gespendeten Gnaden und Charismen; jedoch so, daß hinwieder dieser Leib selbst auch von Innen heraus wächst (τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται), um sich selbst durch die Liebe zu erbauen und zur Vollkommenheit zu gestalten; und zwar: „durch jede Verknüpfung" u. s. f., d. h. dadurch, daß sich die mannigfaltigen Dienstleistungen mit einander verknüpfen und so sich wechselseitig ergänzen, welche in Gemäßheit der Wirksamkeit sich vollziehen, welche je dem Gnadenmaße (ἐν μετρῷ) der einzelnen Glieder der Kirche entspricht. Es ist hier an jeden Gnadeneinfluß Christi, sowohl an die habituelle wie an die actuelle Gnade zu denken.

Thom. Aq. Comm. in Eph. 4, 16: Quasi dicat: Non solum a capite Christo est membrorum Ecclesiae compactio per fidem, nec sola connexio vel colligatio per mutuam subministrationem caritatis; sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio secundum mensuram et competentiam cujuslibet membri. Vgl. *Cat. rom.* P. I. C. 10. Q. 23.

[6] Kol. 1, 24: „Der ich mich jetzt freue in meinen Leiden für euch, und ausfülle den Mangel der Drangsale Christi in meinem Fleische für seinen Leib, welcher ist die Kirche." 2 Tim. 2, 10. *Aug.* in Joan. tract. 108. n. 5: Non dicit, pressurarum mearum, sed Christi, quia membrum erat Christi; et in persecutio-

Digitized by Google

nibus suis, *quales Christum in suo toto corpore pati oportebat*, etiam ipse pressuras ejus pro sua portione adimplebat. Enarr. in Ps. 61. n. 4: Unus enim homo cum capite et corpore suo Jesus Christus, salvator corporis et membra corporis, duo in carne una, et in voce una, et in passione una; et cum transierit iniquitas, in requie una. Passiones itaque Christi non in solo Christo, immo passiones Christi nonnisi in Christo. *Si enim Christum intelligas caput et corpus, passiones Christi nonnisi in Christo: si autem Christum intelligas solum caput, passiones Christi non in solo Christo.* Si enim passiones Christi in solo Christo, immo in solo capite, unde dicit quoddam membrum ejus Paulus Apostolus, *ut suppleam, quae desunt pressurarum Christi in carne mea* (Col. 1, 24)? Si ergo in membris Christi es, quicunque homo, quisquis haec audis, quisquis haec nunc non audis (sed tamen audis, si in membris Christi es), quidquid pateris ab eis, qui non sunt in membris Christi, deerat passionibus Christi. Ideo additur, quia deerat; mensuram imples, non superfundis; *tantum pateris, quantum ex passionibus tuis inferendum erat universae passioni Christi, qui passus est in capite nostro, et patitur in membris suis, id est, in nobis ipsis.* Ad communem hanc quasi rempublicam nostram quisque pro modulo nostro exsolvimus quod debemus, et pro possessione virium nostrarum quasi canonem passionum inferimus. Pariatoria plenaria passionum omnium non erit, nisi cum saeculum finitum fuerit. Vgl. Enarr. in Ps. 86. n. 5; in Ps. 142. n. 3: Patitur, inquit, adhuc Christus pressuram, non in carne sua, in qua adscendit in coelum, sed in carne mea, quae adhuc laborat in terra. Christus, inquit, pressuram patitur in carne mea: *Vivo enim non jam ego, vivit vero in me Christus.* Nisi enim Christus et in membris suis, hoc est, fidelibus suis, pressuram ipse pateretur, Saulus in terra Christum in coelo sedentem non persequeretur . . .

§ 41.

Die Charismen.

Eine eingehende Erörterung widmet der Apostel in seinem ersten Briefe an die korinthische Gemeinde, wahrscheinlich durch eine Anfrage derselben dazu veranlaßt, den Charismen oder Geistesgaben. Diese gehörten in der ersten Zeit wie zu den gewöhnlichsten, so auch zu den auffallendsten Offenbarungen des die Kirche erfüllenden übernatürlichen Lebens. Es waren außerordentliche Hülfsmittel, deren sich Gott zur Erweckung und Vervollkommnung des Glaubens, sowie zur Gestaltung und Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens der Christengemeinschaft bediente. Folgendes sind die Hauptpunkte der paulinischen Lehre[1].

1. Die Geistesgaben oder Charismen[2] sind zunächst ein Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche, als Kundgebungen des in den Gläubigen wohnenden und wirkenden Geistes Gottes (1 Kor. 12, 7). Das Heidenthum mit seinen stummen Götzen hatte keine Ahnung von solchen Erscheinungen[3].

Digitized by Google

[1] Vgl. Dieringer, System u. s. f. 2. A. S. 590 ff. Englmann, Von den Charismen u. s. f. S. 78 ff.; eine vollständige Uebersicht der betreffenden Literatur s. ebendas. S. 15 ff. Döllinger, Christenth. u. Kirche. S. 296 ff. 332 ff.

[2] Sie werden bekanntlich in der Dogmatik gratiae gratis datae genannt, im Unterschiede von der gratia gratum faciens. Vgl. *Thom. Aq.* Summa th. II. 1. Q. 3. a. 1; II. 2. Q. 176 ss.

[3] 1 Kor. 12, 2: „Ihr wisset, daß, als ihr Heiden waret, ihr zu den stummen Götzen, so wie ihr etwa geführt wurdet, hinginget." Ihr laget dem Götzendienste ob, will der Apostel sagen, so wie euch eben Sitte und Gewohnheit unwillkürlich dazu antrieben; ihr wurdet nicht dazu bestimmt durch wahrhaft göttliche Erscheinungen oder von den Göttern dargebotene Güter. Im Gegensatze dazu ist der Gott des Christenthums kein stummer Gott; er redet in den Gläubigen und durch sie; was immer als eine Aeußerung des Glaubens und christlichen Lebens hervortritt, ist eine Frucht des heiligen Geistes. V. 3: „Daher mache ich euch kund, daß Niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: „Verflucht ist Jesus! und Niemand sprechen kann: Herr ist Jesus! als nur im heiligen Geiste. (4) Es gibt Verschiedenheiten der Geistesgaben; es ist aber derselbe Geist (dem sie entstammen). (5) Und es gibt Verschiedenheiten der Dienstleistungen; aber es ist derselbe Herr. (6) Und Verschiedenheiten von Kraftwirkungen gibt es; es ist aber derselbe Gott, der Alles in Allen wirkt. (7) Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes verliehen zum Nutzen" (Aller, der Kirche). Vgl. Gal. 3, 2—5.

2. Die Charismen sind zwar sehr mannigfaltiger Art (1 Kor. 12, 4 vgl. m. Röm. 12, 6 ff.) und befähigen zu verschiedenen Wunderwirkungen (ἐνεργήματα, 1 Kor. 12, 6. 30) und Dienstleistungen in der Kirche (διακονίαι, V. 4; 14, 12). Jedoch entstammen sie alle einer Quelle: der dreieinige Gott theilt sie als freie Gnadengeschenke aus durch den heiligen Geist (12, 4—6. V. 11), und zwar zu dem einen Zwecke, das christliche Leben, den innern und äußern Ausbau der Kirche dadurch zu fördern (12, 7; 14, 12 vgl. m. 3, 9 ff.). Wenn Jeder, wie es Gottes Wille ist, seine Gabe zum Wohle des mystischen Leibes Christi, der Kirche, gebraucht, so trägt ihre verschiedene Vertheilung und Mannigfaltigkeit zur Vollendung und harmonischen Schönheit des Ganzen bei; am wenigsten dürfen dieselben einen Grund zur Störung der kirchlichen Einheit abgeben (12, 12—27; vgl. m. Eph. 4, 7—16)[1].

[1] Vgl. oben S. 164 ff.

3. Jener von Gott gewollte Zweck wird erfüllt werden, der Gebrauch der Charismen wird von jeder Verirrung fern bleiben, wenn sich mit ihnen die Liebe Gottes und des Nächsten verbindet. Diese ist eine Gottesgabe, welche alle anderen an Werth überragt. Sie ist der Inbegriff und die Quelle aller Tugenden; durch sie wird der Gebrauch der übrigen Gaben erst gottgefällig und heilsam; sie allein ist unvergänglich, erreicht jenseits ihre höchste Vollendung im Besitze Gottes; sie allein ist allen

Digitized by Google

Menſchen zum Heile nothwendig, und darum von Allen zu erſtreben und zu bewahren (12, 31; 13; 14, 1; vgl. m. Röm. 13, 10. Gal. 5, 22)[1].

[1] *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 13, 1: Apostolus gratiarum gratis datarum distinctionem assignavit, et ministrationum in quibus membra Ecclesiae distinguuntur; hic agit de caritate, quae inseparabiliter concomitatur gratiam gratum facientem. Et quia promiserat eis (12, 31) se demonstraturum viam excellentiorem, ostendit praeeminentiam caritatis ad cetera gratuita dona. Et primo quantum ad necessitatem, quia scil. sine caritate alia dona gratuita non sufficiunt (v. 1—3). Secundo quantum ad utilitatem, quia scil. per caritatem omnia mala vitantur et omnia bona aguntur (v. 4—7). Tertio quantum ad permanentiam (v. 8—13). Gal. 5, 22 f. o. S. 42.

4. Die vom Apoſtel erwähnten Charismen laſſen ſich, je nach der eigenthümlichen Befähigung, die ſie verleihen, in vier Klaſſen eintheilen:

a) Gaben, die ein größeres Maß übernatürlicher Erkenntniß einſchließen, als mit dem chriſtlichen Glauben an ſich nothwendig gegeben iſt. Dahin gehören die Gaben der Weisheit (σοφία), der Wiſſenſchaft (γνῶσις)[1] und der Prophetie (προφητεία)[2]. Weil die beiden erſtern nur dann für die chriſtliche Gemeinde nützlich werden können, wenn ſich die Gabe der Lehre mit ihnen verbindet, ſo bezeichnet der Apoſtel ſie auch geradezu als Rede (λόγος) der Weisheit und Wiſſenſchaft[3].

[1] 1 Kor. 12, 8. Unter σοφία iſt wohl nach 1 Kor. 2, 6 ff. eine klarere Einſicht in den Zuſammenhang der Offenbarungsthatſachen und Heilsrathſchlüſſe Gottes, unter γνῶσις eine tiefere Erkenntniß des chriſtlichen Glaubens und der chriſtlichen Lebensaufgabe zu verſtehen. Vgl. Eph. 1, 17 ff. *Aug.* Conf. XIII, 18. 22; Enarr. in Ps. 135. n. 8. *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 12, 8 (ſ. u. Anm. 3).

[2] 1 Kor. 14, 1 ff. Eph. 4, 11. Es iſt die auf göttlicher Inſpiration beruhende Befähigung, die chriſtlichen Heilswahrheiten oder andere übernatürliche Thatſachen und Erſcheinungen zu erklären. Als verwandte Gaben nennt Paulus noch die παράκλησις (vgl. Röm. 12, 8; 1 Kor. 14, 3. 31) und die διδασκαλία, 1 Tim. 4, 13. *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 14, 1: Quod ergo dicit hic Apostolus per totum caput de prophetis, intelligendum est de secundo modo, scil. quod ille dicitur prophetare, qui per lumen intellectuale divinum visiones sibi et aliis factas exponit.

[3] *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 12, 8: Deinde cum dicit: *Alii quidem etc.* (v. 8) ponit distinctionem gratiarum, quae quidem, ut dictum est (v. 7), dantur ad utilitatem communem. Et ideo oportet earum distinctionem accipere secundum quod per unum potest aliorum salus procurari. Quod quidem homo non potest facere interius operando, sed solum exterius persuadendo. Ad quod quidem tria requiruntur. Primo quidem facultas persuadendi; secundo facultas persuasionem confirmandi; tertio persuasionem intelligibiliter proponendi. Ad facultatem autem persuadendi requiritur, quod homo habeat peritiam conclusionum et certitudinem principiorum circa ea, in quibus debemus persuadere. Conclusiones autem in his quae pertinent ad salutem quaedam

Digitized by Google

sunt principales, scil. divinae, et ad hoc pertinet sapientia, quae est cognitio divinarum rerum, ut Augustinus dicit l. 13. de Trin. . . . Secundariae conclusiones sunt, quae pertinent ad notitiam creaturarum; quarum cognitio dicitur scientia secundum Augustinum ibid. . . . Huic enim scientiae attribuitur illud, quo pia fides defenditur et roboratur, non autem quidquid curiositatis in humanis scientiis invenitur . . . Est tamen notandum, quod sapientia et scientia inter septem dona Spiritus sancti computantur, sicut habetur Is. 11, 2. Unde Apostolus signanter inter gratias gratis datas non ponit sapientiam et scientiam, sed sermonem sapientiae et scientiae, quae pertinent ad hoc, ut homo aliis persuadere valeat per sermonem ea quae sunt sapientiae et scientiae. Principia autem doctrinae salutis sunt articuli fidei; et ideo quantum ad hoc subditur: *Alteri*, scil. datur, *fides in eodem spiritu;* non autem hic accipitur pro fidei virtute, quia hoc commune est omnibus membris Christi . . . Sed accipitur pro sermone fidei, prout scil. homo potest recte proponere ea quae fidei sunt, vel pro certitudine fidei quam aliquis habet excellenter.

b) Gaben, die vorzüglich zu einer praktischen Thätigkeit in der Kirche befähigen. Solche benennt der Apostel mit den ganz allgemeinen Namen κυβερνήσεις [1], d. i. entweder die Gabe der Regierung der Kirche, oder die Gabe der Deutungen (διερμηνεία, 12, 30) [2], der Lösung theoretischer und praktischer Schwierigkeiten; und ἀντιλήψεις (12, 28), d. i. eine besondere Befähigung zu Werken der christlichen Liebe; vielleicht hat der Apostel das Amt der Armen- und Krankenpflege (διακονίαι, 12, 15; vgl. m. Apg. 6, 4 ff.) dabei im Auge. In der Mitte zwischen den beiden genannten Klassen stehen die Gaben der Geisterunterscheidung (διάκρισις πνευμάτων) und des Glaubens (πίστις). Unter der letztern haben wir uns wohl eine außerordentliche Glaubensstärke, verbunden mit wunderbaren Bethätigungen derselben oder einer vorzüglichen Lehrgabe, vorzustellen (1 Kor. 12, 9; vgl. m. 13, 2. Matth. 21, 21); und unter der erstern die Fähigkeit, zu beurtheilen, ob irgend eine außerordentliche Erscheinung (Prophetie, Wunder, Vision) auf göttlicher Causalität beruhe, oder aber Lüge, Täuschung oder Trug der Menschen oder der bösen Geister sei [3]; deßgleichen auch die Fähigkeit, die innern Vorgänge des Seelenlebens in der genannten Weise zu unterscheiden (1 Kor. 12, 10; 14, 29; vgl. m. 1 Joh. 4, 1).

[1] 1 Kor. 12, 28. Englmann a. a. O. S. 124: „Die Etymologie (κυβέρνησις von κυβερνᾶν, navem regere, gubernare) führt zunächst auf die Ansicht, daß Paulus hiermit das Amt der Leitung, Verwaltung, Regierung der christlichen Gemeinde bezeichnen wolle (Thom., Salm., Heydenr., Rück.). Der Plural aber steht, weil dieses Amt mehrere Stufen umfaßt (namentlich Bischöfe und Presbyter), oder in Hinsicht auf die verschiedenen Personen, die in solchem Amte stehen."

[2] Vgl. Döllinger a. a. O. S. 297. Anm. 3. — Prov. 1, 5; 24, 6 u. d. Septuag.

Digitized by Google

[3] Englmann a. a. O. S. 115: „Die Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Geisterunterscheidungsgabe leuchtet ein, wenn man erwägt, daß die Propheten nicht, wie die Apostel, mit der Prärogative der Unfehlbarkeit ausgezeichnet, noch auch bloße Organe des in ihnen wirksamen Geistes waren; neben der höheren Einwirkung war vielmehr auch ihr Geist mit thätig, weßhalb die Gefahr der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem immerhin nahe lag, wie aus den Vorschriften Pauli 1 Kor. 14, 29 ff. nicht undeutlich hervorgeht. So scheint zu Thessalonich, wo, aus der Warnung Pauli 1 Thess. 5, 19 f. zu schließen, die Prophetie in eine gewisse Mißachtung kam, die Untermischung von rein Menschlichem und Irrthümlichem die Veranlassung dazu gewesen zu sein." Vgl. *Thom. Aq.* l. c.

c) Die Wunderkräfte im engern Sinne (δυνάμεις, ἐνεργήματα, 1 Kor. 12, 6. 10. 28). Paulus hebt namentlich die Gaben der Krankenheilungen (χαρίσματα ἰαμάτων, 1 Kor. 12, 9—28) hervor. Auch sie sollten insbesondere dazu dienen, die göttliche Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen, und demselben den Eingang in die Herzen der Menschen zu verschaffen [1].

[1] *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 12, 9: Ea vero quae pertinent ad salutarem doctrinam non possunt confirmari seu probari ratione, quia rationem humanam excedunt ... Confirmantur seu probantur signo divino, ... sicut et signo regio confirmatur, quod aliquid sit de mandato regis. Signum autem Dei sumitur uno quidem modo ab eo quod solus Deus facere potest, sicut sunt miracula, quae Apostolus hic in duo distinguit ... Alio autem modo accipitur signum divinum ab eo quod solus Deus cognoscere potest. Hoc autem est vel futurum contingens ... Aliud autem est cognitio humani cordis ... Et quantum ad hoc subdit: *Alii discretio spirituum*, ut scil. homo discernere possit, quo spiritu aliquis moveatur ad loquendum vel operandum, puta utrum spiritu caritatis vel spiritu invidiae.

d) Ganz eigenthümlicher Art war das Charisma der Glossolalie (γένη γλωσσῶν, 1 Kor. 12, 10. 28. 30; 14, 21). Eine Ergänzung desselben war die Gabe der Dolmetschung der Sprachen (ἑρμηνεία γλωσσῶν, 1 Kor. 12, 10. 30).

Zur Erklärung der Sprachengabe dürfen wir die Angaben der Apostelgeschichte (2, 14—36; 10, 46; 19, 6) mit zu Hülfe nehmen, weil dort von der nämlichen Erscheinung die Rede ist, welche Paulus im ersten Korintherbriefe im Auge hat. An dem klaren Wortlaute aller in Betracht kommenden Stellen scheitern die rationalistischen Auslegungen, wonach die Glossolalie ein Reden in veralteten Ausdrücken oder ein unverständliches Lallen u. dgl. gewesen sein soll [1]. Auch nicht so ist das Sprachenwunder des Pfingstfestes zu verstehen, als ob die Apostel zwar eine Sprache geredet hätten, diese aber durch eine Wunderwirkung Gottes in dem Geiste der Zuhörer von jedem derselben wie seine Muttersprache wäre verstanden worden. Die Apostelgeschichte verlegt ganz unzweideutig

Digitized by Google

das Wunder auf die Seite der Redenden: „Sie redeten in andern Sprachen, so wie der Geist es ihnen verlieh auszusprechen“ (Apg. 2, 4)[2]. Insbesondere aber wird die Glossolalie als ein Reden in mehreren oder verschiedenen Sprachen dargestellt, so daß auch die Vorstellung ausgeschlossen wird, es sei bei derselben eine Centralsprache oder die eine Ursprache der Menschen u. dgl. zu Tage getreten[3]. Vielmehr war jenes Charisma die durch den heiligen Geist ertheilte Fähigkeit, eine oder mehrere, bis dahin dem Betreffenden fremde Sprachen zu reden. Paulus führt die Erscheinung (1 Kor. 14, 21) auf eine alttestamentliche Weissagung zurück (Is. 28, 11), in welcher dieselbe ausdrücklich als ein Reden in fremden Sprachen (λαλεῖν ἐν ἑτερογλώσσαις und ἐν χείλεσιν ἑτέροις) bezeichnet wird. Auf den nämlichen Begriff führt hinaus, was der Apostel über die praktische Anwendbarkeit der Glossolalie und das Verhältniß der Dolmetschung zu derselben lehrt. Es könne möglicherweise, sagt Paulus, der zur Glossolalie befähigte Christ die unzähligen Sprachen der Welt reden; das nütze aber nichts zur Erbauung der Gemeinde, wenn das Gesagte nicht verstanden, beziehungsweise verdolmetscht würde; im letztern Falle könne das Charisma nur zur eigenen Erbauung des Inhabers dienen (1 Kor. 14, 2—17). Deßhalb befiehlt der Apostel den Korinthiern, welche die Glossolalie überschätzten und sie in unverständiger Weise beim Gottesdienste in Anwendung brachten, dieselbe überhaupt nur mäßig, und sofern ein Dolmetscher gegenwärtig sei (V. 27. 28), zu gebrauchen, so daß sie zur Erbauung Aller gereiche (V. 5. 12. 19. 20). Dabei bleibt jedoch bestehen, daß auch die Glossolalie an sich eine werthvolle Gottesgabe war (V. 5), durch ihren auffallend wunderbaren Charakter vorzüglich bestimmt und geeignet, die Ungläubigen zu erschüttern und zur Annahme des Evangeliums zu bewegen (V. 22), und anderseits auch für die Apostel und Glaubensboten von besonderm praktischen Nutzen (V. 18).

[1] Vgl. Dieringer a. a. O. S. 594 ff. Döllinger a. a. O. S. 334 ff. Englmann a. a. O. S. 360 ff.

[2] Dazu nehme man den Vorfall in Cäsarea (Apg. 10, 46), von welchem ausdrücklich bezeugt wird, er sei ganz gleicher Art gewesen, wie das Sprachenwunder des Pfingstfestes. Vgl. V. 47; 15, 8. In Cäsarea waren nicht Zuhörer verschiedener Nationen und Sprachen gegenwärtig und doch gewahren sie an den vom heiligen Geiste Ergriffenen dasselbe Sprachenwunder, wie das zu Jerusalem geschehene. Endlich beachte man auch 1 Kor. 14, 2.

[3] Mit Unrecht beruft man sich für diese Auffassung auf den Ausspruch des hl. Augustinus, Enarr. in Ps. 54. n. 11: Per superbos homines divisae sunt linguae, per humiles Apostolos congregatae sunt linguae; spiritus superbiae

Digitized by Google

dispersit linguas, Spiritus sanctus congregavit linguas. Quando enim Spiritus sanctus venit super discipulos, omnium linguis locuti sunt, ab omnibus intellecti sunt; linguae dispersae in unum congregatae sunt. Augustinus will nur den Gedanken aussprechen, durch das Pfingstwunder sei thatsächlich die in der Sünde als ihrem letzten Grunde beruhende Verschiedenheit der Sprachen und Scheidung der Nationen aufgehoben worden, und es habe der heilige Geist durch dieses Wunder die nun angebahnte Einigung der Menschheit in dem einen Glauben und der einen Gnade Jesu Christi versinnbilden wollen. Ueber die Art und Weise, in der sich die Aufhebung der Sprachentrennung vollzogen hat, will Augustinus damit nichts Näheres bestimmen. Klarer spricht er jenen Gedanken aus Serm. 71. de verb. Ev. Matth. XII. c. 18; Serm. 267. in die Pentec. I. n. 2; Serm. 269. in Pentec. III. n. 1 und a. a. St. Vgl. Dieringer a. a. O. S. 606 ff. Englmann a. a. O. S. 301. 321. 322. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel. S. 246: „Was die Verwirrung der Sprachen zu Babel geschieden hatte, das sollte nun in Christo Eins werden. Die Eine Wahrheit sollte an die Stelle des vielgestaltigen Irrthums treten, und das Christenthum als allgemeine Weltreligion sollte den Separatismus der Nationalitäten aufheben. Und wie nun jede Besonderheit des Volksgeistes an die singuläre Sprache sich knüpft, so ward auch jetzt in der Menge der Sprachen, die zu Jerusalem geredet wurde, offenbar, daß im Christenthum alle Völker aller Zungen gleiche Seligkeit erlangen sollten. Denn ‚Alle fingen an, in verschiedenen Sprachen zu reden, so wie der heilige Geist es ihnen gab, auszusprechen', und Alle ‚hörten sie in ihren Sprachen die großen Thaten Gottes aussprechen' (Apg. 2, 4. 11). So war in der Einheit mit Gott auch die Einheit der Menschen untereinander wiederhergestellt, und sie waren wieder, was sie vor Babel's Erbauung gewesen waren: ‚Ein Volk und Eine Redeweise'." Ueber die Natur des zu Jerusalem geschehenen Sprachenwunders vgl. ebendas. S. 247.

§ 42.

Die kirchlichen Aemter und Gnadenmittel.

1. Auch die pauliniſchen Briefe bezeugen unwiderſprechlich, daß es von Anfang an in der chriſtlichen Kirche dauernde, mit beſtimmten Vollmachten verbundene Aemter gegeben habe; daß die Geſtaltung und Leitung der jungen Kirche nicht auf der wunderbaren charismatiſchen Begabung einzelner Glieder allein beruhte, die dann erſt allmälig, wie behauptet wird, die Einſetzung ſtändiger Aemter in der Kirche veranlaßten[1]. Es muß freilich zugeſtanden werden, daß neben den ordentlichen Gewalten, welche Chriſtus den Apoſteln für ihre Perſon und zur weitern Uebertragung an Andere mitgetheilt hatte, die außerordentliche charismatiſche Befähigung in der erſten Zeit der Kirche von größerm Einfluſſe und, ſo dürfen wir beifügen, für das Gedeihen der Kirche nothwendiger war als ſpäter, wo die Kirche als eine mehr entwickelte und ausgebreitete Gemeinſchaft überall die geeigneten Organe zur Verwaltung der ihr anvertrauten Vollmachten finden und aufſtellen konnte[2]. Dieſe Anſchauung

Digitized by Google

gewinnen wir auch aus den paulinischen Briefen. Neben dem Amte der Apostel, der Propheten, Hirten und Lehrer werden die Geistesgaben wie gleichartige Erscheinungen des kirchlichen Lebens aufgezählt (1 Kor. 12, 28 ff. vgl. m. Eph. 4, 11 ff.). Damit ist aber der Unterschied des Amtes und der außerordentlichen Gabe nicht aufgehoben. Paulus will an den betreffenden Stellen die Wahrheit betonen, daß alle Lebensäußerungen der Kirche auf göttlicher Mittheilung beruhen, mögen es nun amtliche Vollmachten[3], oder wunderbare Gaben sein.

[1] Vgl. Englmann a. a. O. S. 94 ff. Reithmayr a. a. O. S. 657 ff. — Schon 1 Thess. 5, 12 f. ist von Vorstehern (προϊστάμενοι) die Rede, welchen die Gläubigen um ihres Amtes willen besondere Liebe, Hochachtung und Untermürfigkeit schulden. Vgl. 1 Tim. 5, 17. Apg. 20, 28. 1 Kor. 16, 15. 16. Hebr. 13, 17.

[2] Οὐ γὰρ πάντα εὐθὺς ἠδυνήθησαν καταστῆσαι οἱ ἀπόστολοι. *Epiph.* Haer. 75. S. Döllinger a. a. O. S. 305.

[3] Vgl. bes. 1 Kor. 4, 1; 9, 14. 2 Kor. 5, 20. Apg. 20, 28. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.

2. Die Apostelgeschichte berichtet, daß Paulus auf seinen Missionsreisen das Amt der Presbyter oder Aeltesten in den einzelnen Kirchen eingeführt habe (Apg. 14, 23; vgl. m. 20, 17. 28)[1]. Die Presbyter werden abwechselnd auch „Aufseher", ἐπίσκοποι, genannt (Apg. 20, 17. 28. Tit. 1, 5. 7. Phil. 1, 1). Erst in den Pastoralbriefen und dem Philipperbriefe (1, 1) treten Diakonat, Presbyterat und Episkopat als drei verschiedene, im Verhältniß der Unter- und Ueberordnung zu einander stehende Aemter klar hervor. Insbesondere wird nun auch der Episkopat, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch thatsächlich oder indirect als die höchste dieser drei hierarchischen Stufen bezeichnet; ihm allein werden die apostolischen Vollmachten beigelegt, welche sich auch auf die übrigen Stufen erstrecken: die Einsetzung und Weihe von Presbytern, Diakonen und Bischöfen. Titus soll die Stelle des Apostels auf Kreta vertreten, und erhält die Weisung, in den einzelnen Gemeinden daselbst Presbyter (bez. Bischöfe) einzusetzen, denen es obliegt, die ihnen anvertraute Heerde Gottes zu weiden durch Lehre, Leitung und Beispiel, und sie namentlich vor dem Verderbnisse der Irrlehre zu schützen (Tit. 1, 5—11). Seinem Lieblingsjünger Timotheus gibt der Apostel ähnliche Aufträge, nebst eingehenden Belehrungen über die Tugenden, welche die zu Weihenden oder mit kirchlichen Aemtern Betrauten besitzen müssen (1 Tim. 3, 1—8; 5, 22; 2 Tim. 2, 2)[2].

[1] Apg. 20, 28—31. 1 Tim. 3, 1—7; 4, 1 ff. 2 Tim. 1, 13 ff. Tit. 1, 5—11.

Digitized by Google

[2] Vgl. Döllinger a. a. O. S. 301 ff. — Diakonissen werden erwähnt Röm. 16, 1; 1 Tim. 5, 9 f.

3. Von den Aposteln und ihren Mitarbeitern sagt Paulus, sie müßten als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes angesehen werden (1 Kor. 4, 1). Gemäß dem Zusammenhange, in welchem dieser Satz sich findet, wollte er mit demselben den Sinn verbinden, daß alle die äußerlichen Mittel, welche in der Kirche zur Anwendung kommen, um das Gnadenleben in den Menschen zu erzeugen oder zu vervollkommnen, ihre Bedeutung und Kraft unmittelbar von Christus empfangen; daß sie im Grunde nur durch menschliche Organe vermittelte Thätigkeiten des Erlösers selbst seien, gleichwie auch alle den einen Zweck haben, die Menschheit mit Christus in Lebensverbindung zu setzen oder darin zu erhalten (1 Kor. 1, 12 ff.; 3, 4—11. 21—23).

a) Zu diesen Gnadenmitteln gehört außer der Predigt des Evangeliums, welche Paulus als die vorzüglichste Aufgabe des Apostolates bezeichnet [1], vor Allem die Taufe, als das von Gott geordnete Mittel, wodurch der Menschheit die Gnade der Erlösung zugewandt wird (Eph. 4, 5). In ihr vollzieht sich die geistige Wiedergeburt des Sünders; durch sie tritt er ein in die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi, insofern die Sünde in ihm ertödtet und das Leben der Gnade ihm zugetheilt wird, eine Wirkung, welche der Taufritus selbst auch versinnbildet [2]. Die Taufe ist ein sacramentales Bad (Eph. 5, 26; vgl. m. Tit. 3, 5), in welchem der heilige Geist die Seele reinigt und sie schmückt mit übernatürlichen Gaben. Der Getaufte ist ein Glied an dem mystischen Leibe Christi geworden; darum sind auch Alle, welche durch denselben göttlichen Geist in diesem Sacramente mit Christus vereinigt werden, unter einander durch die innigste Lebensgemeinschaft verbunden [3].

[1] 1 Kor. 1, 17 vgl. m. Apg. 20, 18—21. Röm. 1, 5; 10, 14—18.

[2] S. das Nähere oben S. 194 ff. Eph. 5, 25: „Ihr Männer! liebet eure Weiber, gleichwie auch Christus die Kirche geliebt, und sich selbst für sie dahingegeben hat, (26) damit er sie heiligte, nachdem er sie gereinigt hat im Bade des Wassers, mittelst des Wortes; (27) damit er sich selbst die Kirche herrlich darstellte, als eine solche, die nicht eine Makel habe oder eine Runzel, oder etwas dergleichen, sondern daß sie rein und tadellos wäre." *Est.* Comm. in Eph. 5, 26: Cum autem per lavacrum aquae omnes uno consensu baptismi Sacramentum intelligant, quaeritur, de quo *verbo* loquatur Apostolus. Et quidem Chrysost. ac ceteri Graeci, Latinique posteriores referunt ad verba mystica baptizantis: *In nomine Patris etc.*; Augustinus autem Tract. 80. in Joan. potius videtur intelligere verbum doctrinae evangelicae, quatenus fide suscipitur . . . Haec denique *verbi* acceptio valde consentanea est consuetudini Scripturae: quae formulam verborum Sacramenti nusquam legitur verbum appellasse, sed passim eo nomine, etiam

Digitized by Google

solitarie posito, sicut hic ponitur, Evangelii doctrinam significat, ut patet ex Actis et Ep. apostolicis. Imo et effectum baptismi, scil. regenerationem, mundationem, salutem, perinde ut Paulus hoc loco, etiam alii Apostoli tribuunt verbo fidei (Act. 15, 9; 1 Petr. 1, 23. 25; Jac. 1, 18). ... His adde, quod si Paulus verbum sacramentale voluisset intelligi, potius hoc modo dixisset: *Mundans eam lavacro aquae et verbo*, id est, per aquam et verba simul cum lotione prolata. Tit. 3, 5 (ſ. o. S. 192 f.). Als einen Typus der chriſtlichen Taufe und ihrer Gnadenwirkungen erwähnt der Apoſtel 1 Kor. 10, 2 die dem Volke Iſrael von Gott dargebotene wunderbare Wolkenſäule und den Durchgang durch das rothe Meer. Eſtius hat dieſe Parallele, an *Aug.* In Joan. tr. 11. n. 4 anlehnend, in folgender Weiſe ausgeführt: Quomodo nubes populum hebraeum protegebat ab aestu per diem, eademque noctem illuminabat, ut habetur Exod. 14, 19., ita Christi baptismus animas sanctificans, aestum concupiscentiae refrigerat, et infuso lumine fidei tenebras ignorantiae nostrae dispellit. Unde qui baptizati sunt, illuminati vocantur Hebr. 6, 4 et 10, 32. Et quomodo mare rubrum transitum praebens Hebraeis, Aegyptiorum manibus eos eripuit, ipsos autem Aegyptios submersit ac perdidit: ita nos salvos facit baptisma, demersis et exstinctis hostibus, id est, peccatis nostris. Rursus quomodo populus ille per mare rubrum traductus pervenit ad manna typicum: sic abluti baptismo Christi sanguine consecrato perducuntur ad verum illud manna, quod soli norunt fideles.

[3] 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 26—28 vgl. m. Röm. 6, 3 ff. Kol. 2, 12.

b) Ferner erwähnt Paulus die Handauflegung als einen die Gnade vermittelnden Act. Er rechnet die Belehrung über eine Art derſelben zu den „grundlegenden Anfangsgründen“ (Hebr. 6, 2) des chriſtlichen Unterrichtes; er muß alſo ein ſacramentales Gnadenmittel (die heilige Firmung) dabei im Auge haben, welches für alle Gläubigen beſtimmt iſt und ihnen bei ihrem Eintritte in die Kirche begegnet. Auf dieſe ſacramentale Mittheilung des heiligen Geiſtes haben wir dann auch jene Ausſprüche zu beziehen, in welchen der Apoſtel die Gläubigen daran erinnert, daß ſie nach Annahme des Glaubens „beſiegelt oder bezeichnet worden ſeien mit dem heiligen Geiſte der Verheißung“; daß Gott ſie „geſalbt und beſiegelt, und ihnen den heiligen Geiſt verliehen habe, als Unterpfand der ewigen Seligkeit“ [1].

[1] Eph. 1, 13. 14; 5, 30; 2 Kor. 1, 21. 22. Vgl. oben S. 219 f.

c) Einer andern Art der Handauflegung gedenkt der Apoſtel in ſeinen Briefen an Timotheus [1]. Sie hatte dieſem apoſtoliſchen Mitarbeiter die dauernde Gnade verliehen, welche ihn zur Uebernahme des ihm zugedachten Amtes (des Epiſkopates) befähigte. Durch prophetiſche Ausſprüche inſpirirter Gemeindeglieder [2] war Timotheus, wie es ſcheint, als würdig und fähig zur Führung des Vorſteheramtes oder als von Gott berufen bezeichnet worden. Die Weihe zu demſelben ertheilte ihm

Digitized by Google

Paulus selbst, unter Mitwirkung des Presbyteriums, durch Auflegung seiner Hände[3], und unter Aussprache eines auf göttlicher Eingebung beruhenden Gebetes (προφητεία).

[1] 1 Tim. 4, 14: „Vernachlässige nicht die in dir befindliche Gnadengabe, welche dir verliehen ward durch Prophezeihung, unter Auflegung der Hände des Presbyteriums." 5, 22: „Lege Niemanden die Hände vorschnell auf, und mache dich nicht fremder Sünden theilhaftig." 2 Tim. 1, 6: „Deßhalb erinnere ich dich, daß du wieder anfachest die Gnade Gottes, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände."

[2] 1 Tim. 1, 18 vgl. m. Apg. 13, 2. Mack a. a. O. S. 221.

[3] Die Handauflegung von Seiten des Apostels war das wirksame äußere Gnadenmittel, wie der Ausdruck διὰ τῶν χειρῶν μου 2 Tim. 1, 6 andeutet, während die Handauflegung des Presbyteriums als ein accessorischer Act bezeichnet wird, 1 Tim. 4, 14: μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. Vgl. Mack a. a. O. S. 329 ff. Döllinger a. a. O. S. 244 f.

d) Mit vorzüglicher Klarheit und mit der innigsten Wärme spricht sich der Apostel über ein anderes Gnadengeheimniß der Kirche aus, welches er das „Mahl des Herrn" (κυριακὸν δεῖπνον, 1 Kor. 11, 20) nennt. Dasselbe bildet den Mittelpunkt des kirchlichen Gottesdienstes (ebendas.). Es ist eine Gedächtnißfeier des Todes Christi (1 Kor. 11, 26), vom Herrn selbst beim letzten Abendmahle angeordnet (V. 23—26). Der Genuß des gesegneten Brodes und Kelches, welcher in diesem Geheimnisse den Gläubigen gewährt wird, ist „eine Theilnahme (κοινωνία) an dem Leibe und dem Blute des Herrn" (1 Kor. 10, 16), d. h. der Leib und das Blut Christi selbst werden ihnen zum Genusse dargeboten (μετέχομεν, V. 17; vgl. m. 11, 27). Darum ist es eine Frucht dieses Geheimnisses, daß alle daran Theilnehmenden zu der innigsten Lebensgemeinschaft mit Christus und unter einander verwachsen (V. 17), so daß sie „ein Brod und ein Leib werden durch den Genuß des einen eucharistischen Brodes"[1]. Aus dem gleichen Grunde ist aber auch die unwürdige Feier dieses heiligsten Geheimnisses ein Frevel „an dem Leibe und Blute des Herrn" (1 Kor. 11, 27 ff.), der Gottes Strafgerichte auf den Menschen herabruft.

Das „Mahl des Herrn" ist ein Opfermahl, ein wesentlicher Bestandtheil einer von Christus in seiner Kirche angeordneten Opferfeier. Das eucharistische Mahl soll ja ein Gedächtniß des Opfertodes Christi sein (1 Kor. 11, 26). Zwar nennt der Apostel im ersten Korintherbriefe dasselbe nicht geradezu ein Opfermahl, jedoch legt der Zusammenhang, die Vergleichung mit der jüdischen und heidnischen Opferfeier (1 Kor. 10, 18 ff.), diese Auffassung nahe. Im Hebräerbriefe hingegen redet Paulus ausdrücklich von einem Altare (θυσιαστήριον), wel-

Digitized by Google

cher ausschließliches Eigenthum der christlichen Gemeinde ist, und „von welchem die Priester des Zelttempels nicht essen dürfen" (Hebr. 13, 10). Die kirchliche Auslegung hat in dieser Stelle allzeit eine Hinweisung auf das eucharistische Opfer gefunden, welches ein Abbild des im Himmel fortdauernden Opfers Christi und zugleich mit diesem eine mystisch-reale Darstellung des Kreuzesopfers ist[2].

[1] 1 Kor. 10, 17. Ueber den Zusammenhang, in welchem sich die angezogene Stelle des Korintherbriefes findet, s. oben S. 69 f. *Aug.* In Joan. tr. 26. n. 13: Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? Meum vivit de spiritu meo, et tuum de tuo. Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi. Inde est, quod exponens nobis Apostolus Paulus hunc panem, *Unus panis*, inquit, *unum corpus multi sumus* (1 Cor. 10, 17). O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod resecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur; sit pulcrum, sit aptum, sit sanum; haereat corpori, vivat Deo de Deo; nunc laboret in terra, ut postea regnet in coelo.

[2] Vgl. oben S. 173 f. Thalhofer, Die Opferl. des Hebräerbr. S. 27: „Gegenüber den (jüdischen) Opfermahlen, welche die christliche χάρις nicht vermitteln konnten, weist der Verfasser in unserer Stelle (Hebr. 13, 10) auf eine diese χάρις mittheilende Speise hin, von deren Genuß diejenigen ausgeschlossen seien, welche die Judenchristen vom Tempelcult, von den mosaischen Opfermahlen ausschließen wollten, — nämlich die jüdischen Priester, οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Daß es sich in V. 10 um eine Opferspeise handle, geht ganz klar aus V. 11 hervor, wo der Verfasser den Grund (γάρ) angibt, warum die levitischen Priester vom Genusse dieser Speise der Christen ausgeschlossen seien; nach mosaischem Gesetze nämlich, an welches die Priester sich halten, werde das Fleisch der Sündopfer des Versöhnungstages außerhalb des Lagers verbrannt, und gebe es daher von diesen Opfern auch für die Priester, die sonst zumeist auch von den Sündopfern essen durften, kein Opfermahl. Der Verfasser will sagen: so lange diese Priester noch an ihrem Gesetze festhalten, können sie von unserm Opfermahle nicht essen, muß ihnen vielmehr dieses als ein Gräuel erscheinen; denn wir halten fest, Christus sei die Erfüllung vom Sündopfer des Versöhnungstages, und betrachten unser Mahl als zu diesem Sündopfer gehörig und als auf selbes gefolgtes Opfermahl, haben also gegen ihre Lehre ein Opfermahl des Versöhnungstages. In solchem Zusammenhange, wo von einem Genießen altttestamentlicher Opfermahle, sohin von einem Genießen im eigentlichen Sinne die Rede ist, das φαγεῖν des V. 10 auf die Aneignung der Kreuzopfergnade mittelst des Glaubens zu deuten, halten wir für grenzenlose Willkür, zumal auch 1 Kor. 10, 16—21 die Eucharistie auf's unzweideutigste als Opfermahl aufgefaßt ist." Vgl. Das Opfer des alten und des neuen Bundes. S. 235: „Was der Verfasser für ein Opfermahl im Sinne habe, konnte keinem Christen, der je am eucharistischen Mahle Theil genommen hatte, zweifelhaft bleiben. Fraglich kann nur noch sein, ob θυσιαστήριον auf das Kreuz Christi zu deuten sei, oder ob es Bezeichnung der *mensa* eucharistica sei ... Faßte man die Eucharistie als Opfermahl auf, so mußte man consequent auch die Stätte, über welche sie conficirt wurde, auf welcher sie ihre Weihe erhielt, von welcher her (ἐξ οὗ) man sie empfing

Digitized by Google

und genoß, als Altar ansehen; diese Stätte war aber die im gottesdienstlichen Raume befindliche τράπεζα κυρίου (1 Kor. 10, 21). Gibt man einmal zu, Hebr. 13, 10 sei von der Eucharistie die Rede — wie das φαγεῖν im Zusammenhange mit V. 9 gebieterisch fordert — und zwar von der Eucharistie als einem Opfermahl, dann muß man consequent unter θυσιαστήριον die Stätte verstehen, auf welcher die eucharistische Mahlzeit conficirt wurde und es als gleichbedeutend mit dem Paulinischen τράπεζα κυρίου betrachten; alles Andere ist Halbheit ... Steht nun aber fest, daß Hebr. 13, 10 die Stätte, über welcher das eucharistische Mahl durch das Aussprechen der vom Herrn festgesetzten Worte bereitet wurde, Altar heißt, dann kann es auch keinem vernünftigen Zweifel mehr unterliegen, daß der Verfasser des Hebräerbriefes die Bereitung der Eucharistie, d. i. den Consecrationsact als Opferact angesehen und an der eucharistischen Feier zweierlei stark unterschieden habe, das θύειν auf dem Altare, und das φαγεῖν vom Altare her nach vorausgegangenem θύειν." Vgl. Döllinger a. a. O. S. 251. Anm. 1.

e) Von einem sacramentalen Gnadenmittel, welches zur Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden bestimmt wäre (die Buße), redet der Apostel nirgendwo ausdrücklich. Jedoch bezeichnet er die den Aposteln von Christus übertragene Sendung ganz allgemein und ohne jede Einschränkung als einen „Dienst der Versöhnung" (2 Kor. 5, 18). Dieser den Sündern die Gnade vermittelnde Dienst umfaßt auch das vom Erlöser (Joh. 20, 22. 23) eingesetzte sacramentale Bußgericht. Auch erzählt die Apostelgeschichte (19, 18), als Paulus zu Ephesus weilte, seien viele Gläubige zu ihm gekommen, und hätten „ihre Thaten bekannt und geoffenbart". Eine im Namen Christi zu übende Gewalt der Bestrafung der Gläubigen und des Strafnachlasses, der Ausschließung aus der Kirche und der Wiederaufnahme bringt der Apostel wiederholt gegen lasterhafte oder häretische Glieder der Kirche zur Anwendung (1 Kor. 5, 3—5. 2 Kor. 2, 6—10. 1 Tim. 1, 20. Vgl. 2 Tim. 3, 5. 2 Thess. 3, 6. 14. 15).

f) Die christliche Ehe, welche durchaus unauflöslich ist (1 Kor. 7, 10. 11), stellt Paulus dar als ein Abbild der übernatürlichen Lebensverbindung Christi mit seiner Kirche (Eph. 5, 22 ff.); wegen ihrer Beziehung zu Christus und der Kirche, sagt er, sei die ungetheilte Lebensgemeinschaft von Mann und Weib „ein großes Geheimniß" (V. 31. 32). Eine „Hindeutung"[1] auf den sacramentalen Charakter der christlichen Ehe wird eine unbefangene Exegese in diesem Ausspruche nicht verkennen können. Die übernatürliche Lebensverbindung mit Christus, aus welcher die Kirche ihr Dasein und Leben schöpft, ist für diese eine beständig fließende Quelle der Heiligkeit und übernatürlichen Fruchtbarkeit; ihr entstammen alle Gnadenkräfte, sowie alle Opfer und guten Werke, durch welche die Glieder der Kirche Gotteskinder und Erben des ewigen

Digitized by Google

Lebens werden. Wenn nun die christliche Ehe ein Abbild dieser heiligen und heiligenden Verbindung sein soll, so muß auch sie eine heilige (übernatürliche) und gnadenspendende Verbindung sein [2].

Die aus übernatürlichen Motiven beobachtete Enthaltsamkeit und die makellos bewahrte Virginität muß der Christ, wenngleich auch die Ehe heilig und von Gott geordnet ist, als eine höhere Stufe der christlichen Vollkommenheit, als ein Mittel der innigsten und ungetheiltesten Hingabe an den Dienst Gottes betrachten. Auch gibt es Solche, denen das jenem höhern Berufe entsprechende Charisma von Gott verliehen ist (1 Kor. 7, 7—9. 25—40) [3].

[1] Quod Paulus Apostolus *innuit* etc." *Trid.* Sess. XXIV. de sacr. Matrim. Prooem.

[2] Eph. 5, 25—27 (o. S. 244). V. 28: „So sollen auch die Männer ihre Weiber lieben, als ihre Leiber. Wer sein Weib liebt, liebt sich selbst. (29) Denn Niemand hat je sein Fleisch gehaßt, sondern man nährt und wärmt es, wie auch Christus die Kirche. (30) Denn wir sind Glieder seines Leibes, aus seinem Fleische und aus seinen Gebeinen. (31) ‚Deßhalb wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden sein die Zwei Ein Fleisch.' (32) Dieses Geheimniß ist groß, ich aber sage (verstehe) das in Bezug auf Christus und die Kirche." Die V. 31 angeführten Worte des Stammvaters (Gen. 2, 24) über die Einheit und die Unauflöslichkeit der Ehe sind eben darum „ein großes Geheimniß" (V. 32), weil die Ehe in der unauflöslichen und gnadenreichen Lebensverbindung Christi mit seiner Kirche ihr Vorbild besitzt, und jene Worte sich daher implicite auch auf dieses bezogen. *Trid.* l. c. Prooem. *Cat. rom.* P. II. C. 8. Q. 16: Nam quod inquit: ***Sacramentum hoc magnum est,*** nemini dubium esse debet, ad matrimonium referendum esse; quod scil. viri et mulieris conjunctio, cujus Deus auctor est, sanctissimi illius vinculi, quo Christus Dominus cum Ecclesia conjungitur, sacramentum, id est, sacrum signum sit. Vgl. Ib. Q. 17. *Leo XIII.* Encycl. *Arcanum divinae sapientiae* (10. Febr. 1880). *Thom. Aq.* Comm. in Eph. 5, 32: Sacramentum hoc magnum est, id est, sacrae rei signum, scil. conjunctionis Christi et Ecclesiae.

[3] Wenn von zwei heidnischen (bez. jüdischen) Ehegatten der eine zum Christenthum übertritt, so ist ihre Ehe auch dem Bande nach auflösbar in dem Falle, wo der nichtchristliche Theil die eheliche Lebensgemeinschaft mit dem andern nicht fortsetzen will. 1 Kor. 7, 12—16. Nach der Auslegung der Kirche gilt das Gleiche, wenn durch das Verhalten des ungläubigen Theiles dem christlichen Ehegatten die Fortsetzung der Lebensgemeinschaft moralisch unmöglich gemacht wird. *Bened. XIV.* De Syn. Dioec. VI, 4: Certum est, infidelium conjugium, ex privilegio in fidei favorem a Christo Domino concesso et per Apostolum 1 Cor. 7, 12 ss. promulgato, dissolvi, cum conjugum alter christianam fidem amplectitur, renuente altero, in sua infidelitate obdurato cohabitare cum converso, aut cohabitare quidem volente, sed non sine contumelia creatoris, hoc est, non sine periculo subversionis conjugis fidelis, vel non sine execratione ss. nominis Christi et christianae religionis despicientia. Vgl. XIII, 21. *Innoc. III.* c. 7 et 8. X. de divort. (4, 19).

Digitized by Google

Vierter Haupttheil.

Die Vollendung der Dinge.

Erstes Kapitel.

Die Vollendung des Erlösungswerkes in dem einzelnen Menschen.

§ 43.

Der Tod und die Zustände der vom Leibe getrennten Seele.

1. Das Ziel, welchem die Erlösten durch Gottes Rathschlüsse und Gnadenwirkungen entgegengeführt werden, liegt jenseits des Grabes, in der Ewigkeit. Sie sollen an Leib und Seele dem Bilde des verherrlichten Christus gleichgestaltet werden (Röm. 8, 29. Phil. 3, 21). Zuvor müssen sie jedoch den „Sold der Sünde" entrichten. Von dem Gesetze des Todes sind auch die Auserwählten nicht ausgenommen (Röm. 8, 10)[1]. Auch der Erlöste empfindet ein natürliches Grauen vor den Schrecken des Todes, und möchte lieber „überkleidet" werden mit dem Gewande der seligen Verklärung (2 Kor. 5, 2—4). Doch gewähren ihm der Glaube und die Liebe Gottes eine Anschauung vom Tode, die geeignet ist, die Trauer und Zaghaftigkeit der Natur zu mildern, ja in das Gegentheil zu verwandeln, so daß er sich sehnt, „aufgelöst zu werden, um bei Christus zu sein" (Phil. 1, 23). Indem Christus die Sünde überwand, hat er auch dem Tode seinen Stachel genommen (1 Kor. 15, 55. 2 Tim. 1, 10). Die vom Leibe sich trennende Seele des Gerechten trägt die Hoffnung und die Kraft eines ewigen, gottverbundenen Lebens in sich (Röm. 8, 10); und die Erstlingsgaben des heiligen Geistes, welche wir hienieden empfangen, sind uns ein Unterpfand des vollen Erbes der Erlösung, der Verklärung und Beseligung unseres ganzen menschlichen Wesens (Röm. 8, 23. Eph. 1, 14)[2].

Digitized by Google

Angesichts der Güter, welche den Christen jenseits erwarten, erachtet er das Sterben als einen Gewinn (Phil. 1, 21. 23); das irdische Leben ist ihm eine Fremde; er sehnt sich „auszuwandern aus dem Leibe, und daheim zu sein beim Herrn" (2 Kor. 5, 6—8).

[1] Vgl. oben S. 55 f. 63 f. [2] Vgl. oben S. 219 f.

2. Mit dem Tode schließt die Zeit der Prüfung und Bewährung für den Menschen ab. Das Leben ist einem Wettlaufe in der Rennbahn und einem Kampfspiele zu vergleichen. Die in der Ewigkeit verborgenen Güter sind der Kampfpreis, der errungen werden muß[1]. Auf den Tod folgt unmittelbar das Gericht Gottes (Hebr. 9, 27), in welchem jeder einzelne Mensch, durch den Urtheilsspruch Christi, die seiner sittlichen Bethätigung auf Erden entsprechende Vergeltung empfängt[2].

[1] 1 Kor. 8, 24 ff. 2 Tim. 4, 6—8.

[2] 2 Kor. 5, 10: „Denn wir Alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhle Christi, damit ein jeder davontrage das durch den Leib (Geschehene oder Vollbrachte, d. h. die guten oder bösen Werke, die wir in unserm Leibesleben vollbracht haben. Der Apostel stellt die Verdienste und Mißverdienste bildlich als etwas bei Gott Hinterlegtes dar), gemäß dem, was er gethan hat, sei es Gutes oder Böses." Vgl. Röm. 2, 5—10. 16. Gal. 6, 8. Eph. 6, 8. 2 Tim. 4, 1. 8. Tit. 2, 13. Hebr. 9, 27 (oben S. 163).

3. Man hat dem Apostel Paulus die Anschauung beilegen wollen, daß die vom Leibe getrennten Seelen bis zur allgemeinen Auferstehung in einem Zustande bewußtlosen Schlafes sich befänden[1]. Die einzige positive Begründung, welche man dafür aufweist, soll in den Ausdrücken „Entschlafen" (κοιμᾶσθαι) und „die Entschlafenen" (οἱ κοιμηθέντες oder κεκοιμημένοι) liegen, deren er sich zur Bezeichnung des Todes und der Gestorbenen bedient. Es ist jedoch eine unberechtigte Willkür, wenn man in den genannten Ausdrücken etwas Anderes finden will, als die auch dem profanen Sprachgebrauche so geläufige metaphorische Bezeichnung des leiblichen Todes selbst. Mit dem Zustande der entkleideten Seele haben dieselben schlechthin nichts zu thun.

Dazu kommt, daß auch nach der paulinischen Lehre unmittelbar an den Tod ein besonderes Gericht sich anschließt, dessen Zweck doch nur unter der Voraussetzung eines selbstbewußten Daseins der Seele begriffen werden kann (Hebr. 9, 27).

Endlich lehrt Paulus geradezu, für den Gerechten sei der Tod der Uebergang zu einem bessern Leben, zu einem Dasein bei Christus, in welchem die Seele den Lohn der himmlischen Seligkeit empfange[2].

Digitized by Google

[1] (Dähne), Entwickl. des paulin. Lehrbegr. S. 179: „Es lag in der Natur seiner Lehre begründet, daß Paulus sich den Mittelzustand zwischen dem Tode und der Auferstehung des Körpers ohne klares Bewußtsein dachte, weil in ihm der Mensch noch des bestimmt fixirten und daseienden Körpers ermangelte, mit dem Körper aber nothwendig auch die ψυχή, das Vehikel des Bewußtseins (?), noch erst in dem Entwicklungsstadio sich befand. Jene Körperlosigkeit des Mittelzustandes deutet er bildlich durch die γυμνότης an (2 Kor. 5, 3. Coll. *Plat.* Cratyl. c. 20), jenen Mangel an klarem Bewußtsein aber sehr gewöhnlich und angemessen durch den Ausdruck κοιμᾶσθαι, 1 Kor. 7, 39 u. s. f." Aehnlich Usteri a. a. O. S. 368, welcher jedoch beifügt, Paulus scheine sich später mehr bei der Vorstellung beruhigt zu haben, daß der Tod einen unmittelbaren Uebergang in's schönere Leben bei Christus gewähre. Vgl. (Hagenbach), Lehrbuch der Dogmengesch. 5. A. S. 654. 740.

[2] Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8. 1 Thess. 5, 10. 2 Tim. 4, 6: „Denn ich werde schon ausgegossen (wie ein Trankopfer), und die Zeit meines Abscheidens steht bevor. (7) Den schönen Kampf (für Christus nämlich) habe ich gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben (die Treue) bewahrt. (8) Im Uebrigen liegt für mich bereit der Kranz der Gerechtigkeit, den mir geben wird der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter; aber nicht bloß mir, sondern auch allen, die sein Erscheinen liebgewonnen haben" (d. i. darauf vorbereitet sind, sich darnach sehnen). „Jener Tag", an welchem der Apostel die himmlische Krone zu erlangen hofft, ist nicht, wie die Gegner wollten, der Tag des jüngsten Gerichtes, sondern der vom Apostel V. 6 als nahe bevorstehend bezeichnete Tag seines Todes. Der diesen Gedanken der Vergeltung verallgemeinernde Zusatz V. 8: „Aber nicht bloß mir u. s. f.", besagt nur, daß allen Gerechten in gleicher Weise der ewige Lohn der Gerechtigkeit von Gott werde zugetheilt werden; über den Zeitpunkt dieser Zutheilung aber enthält dieser Ausspruch keine nähere Angabe.

Der oben dargelegte Thatbestand der pauliniſchen Lehre wird auch von Meßner a. a. O. S. 283 anerkannt: „Ist nach der Idee der Auferstehungsgemeinschaft Christi, in welche die Gläubigen eingetreten sind, auch das ewige, in sich unzerstörbare Leben Christi auf sie übergegangen, so kann schon hiernach von einer Unterbrechung dieses Lebens durch den Tod nicht die Rede sein. Aus Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 8 sehen wir auch bestimmt, daß, wo sich dem Apostel der Gedanke an seinen eigenen nahe bevorstehenden Tod aufdrängte und die Beziehung auf die Parusie zurücktrat, auch sogleich die Idee einer durch keinen Tod unterbrochenen Lebensgemeinschaft mit Christus in seinem Geiste hervortrat. Denn willkürlich ist es, an diesen Stellen das Abscheiden aus dem irdischen Leibe und die Vereinigung mit dem Herrn durch einen größern Zwischenraum von einander getrennt zu denken; willkürlich ist es auch, eine solche unmittelbar nach dem Tode beginnende Gemeinschaft mit dem Herrn nur als das Vorrecht einzelner, besonders begnadigter Christen zu betrachten; willkürlich endlich, das Gelangen der Gläubigen zu Christus von der Vereinigung der Gläubigen mit ihm bei der Parusie zu verstehen."

4. Ist die Seele völlig körperlos in der Zwischenzeit vom Tode bis zur Auferstehung? Man hat wohl aus einem Ausspruche des Apostels (2 Kor. 5, 1) das Gegentheil erschlossen[1]. Man will dort die Lehre finden, die Seelen der Gerechten würden, nachdem sie ihr irdisches Zelthaus im Tode verlassen haben, mit einem himmlischen Körper be-

Digitized by Google

kleidet, aus welchem sich später, wie aus einem Keime, der Auferstehungsleib entwickeln werde[2]. Jedoch ist zunächst die letzte Idee aus einem ganz andern Gedankenkreise (1 Kor. 15, 35 ff.) in die vorliegende Stelle willkürlich hineingetragen. Ferner ist es nach dem Zusammenhange, in welchem letztere sich findet, durchaus unbegründet, dieselbe auf den Zwischenzustand der Seele vom Tode bis zur Auferstehung zu beziehen. Im vorhergehenden 4. Kapitel des 2. Korintherbriefes hat Paulus den Gedanken zu entwickeln begonnen, daß vorzüglich die Hoffnung auf die zukünftigen Güter ihn aufrichte in den Bedrängnissen seines apostolischen Berufes (V. 17 f.); diese Gedankenreihe setzt sich im 5. Kapitel fort (5, 1—10), und hier nennt der Apostel als eines der vornehmsten Güter der christlichen Hoffnung die dereinstige Auferstehung und himmlische Verklärung: Wir wissen, daß, wenn wir diese irdische Hülle im Tode ablegen, wir mit Gewißheit einen himmlischen, zu ewigem Leben bestimmten Körper zu erwarten haben[3]. Wann dieser den Auserwählten zu Theil werde, wird V. 2—4 angedeutet; es geschieht bei der Parusie Christi[4].

[1] 2 Kor. 5, 1: „Wir wissen nämlich, daß, wenn unser irdisches Zelthaus zerstört sein wird, wir einen Bau von Gott haben (οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν), ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges, im Himmel."

[2] Meßner a. a. O. S. 284. Vgl. (de Wette), Comm. zu 2 Kor. 5, 1. Wenn Döllinger a. a. O. S. 263 sagt, der Apostel empfinde ein Grauen vor dem Zustande der Körperlosigkeit oder Nacktheit, in welchem die Seele in der Zwischenzeit bis zur Auferstehung sich befinde, so ist dieß durchaus nicht zutreffend. Der Apostel gibt sehr bestimmt (2 Kor. 5, 4) an, was ihn mit Furcht beschwere und was er umgehen möchte; es ist nicht die Körperlosigkeit, sondern das Entkleidetwerden, der Tod. Er möchte überkleidet werden, „damit das Sterbliche vom Leben (dem Unsterblichen) verschlungen würde". Vgl. 1 Kor. 15, 53. 54.

[3] *Est.* Comm. in 2 Cor. 5, 1: Sensus autem totius versus est: Certa fide persuasi sumus nos ministri novae legis, quod, posteaquam domus nostra terrestris hujus tabernaculi dissoluta seu destructa fuerit, id est, corpus hoc nostrum, in quo velut in tabernaculo moramur ad tempus super terram, morte fuerit dissolutum, habituri simus aedificium in coelis, a Deo nobis praeparatum, domicilium, inquam, non manufactum, id est, factum non opere humano, qualia sunt quae sibi manibus suis ad exiguum tempus duratura construunt homines in terris; ut illis merito comparentur corpora nostra mortalia, tanquam et ipsi sint manufacta; sed opere divino, supra omnem naturae facultatem; corpus videlicet gloriosum, immortale, aeternum. Auf die Zeit der Wiederkunft Christi, oder der allgemeinen Auferstehung allein kann sich das εὑρεθησόμεθα V. 3 beziehen. Paulus will sagen: Der Wunsch, jenes unsterblichen, verklärten Leibes durch Ueberkleidung, nicht durch die Zwischenstufe der Entkleidung oder des Todes hindurch, theilhaft zu werden, findet allerdings nur dann eine Stelle, wenn wir in dem Zeitmomente, wo die Vollendung eintritt (die Parusie Christi, vgl.

Digitized by Google

1 Kor. 15, 51 ff.), nicht nackt, d. i. durch den Tod bereits des Leibes entkleidet, sondern noch bekleidet werden erfunden werden. Vgl. unten S. 275.

[4] Das Präsens ἔχομεν V. 1 steht dieser Auffassung nicht entgegen. Es bezeichnet den idealen Besitz oder die Zuverlässigkeit der Erwartung. *Est.* l. c. (mit Bezug auf die oben angeführte Erklärung): Nec movere debet verbum praesentis temporis: *habemus;* nam de eo, quod certe nos habitaros novimus, non inepte dicimus, id nos habere; quomodo Joan. 3, 15 Baptista dixit: *Qui credit in Filium, habet vitam aeternam,* et ipse Dominus de se, Joan. 5, 24: *Qui verbum meum audit, habet vitam aeternam;* et 6, 47: *Qui credit in me, habet vitam aeternam;* et iterum 6, 55: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.*

§ 44.

Die Auferstehung und Verklärung.

1. Die am Ende der Zeiten bei der Wiederkunft Christi zu erwartende Auferweckung der Todten wird eine durchaus allgemeine sein. „Gerechte und Sünder werden auferstehen" (Apg. 24, 15. 1 Kor. 15, 12—17). Das Nämliche müssen wir aus den Aeußerungen des Apostels über das allgemeine Endgericht erschließen (2 Tim. 4, 1; vgl. m. Apg. 17, 31). Wenn er einige Male nur von einer Auferstehung der Gerechten (οἱ τοῦ Χριστοῦ, oder οἱ ἐν Χριστῷ) redet, so ist das aus dem Zusammenhange, in welchem die betreffenden Aussprüche sich finden, wohl zu erklären, und die Allgemeinheit der Auferstehung wird dadurch nicht zweifelhaft [1].

[1] 1 Kor. 15, 18 ff. will der Apostel zeigen, die Annahme sei am wenigsten statthaft und widerspreche am gröblichsten den christlichen Ideen, daß die Christo Angehörigen nicht auferstehen würden. Vorher hat der Apostel gegen die Läugnung der Auferstehung im Allgemeinen polemisirt. 1 Thess. 4, 16 bezweckt Paulus, eine irrige Vorstellung der Thessalonicher zu berichtigen (s. unten S. 259 b. Anm. 2), die sich speciell auf die verstorbenen Christen (Gerechten) bezog.

2. Die Auferstehung der Todten betrachtet Paulus, wie auch die übrigen Apostel, als eine Fundamentalwahrheit des christlichen Glaubens, vorzüglich wegen ihres innigen Zusammenhanges mit der Auferstehung Christi und seines an den Gläubigen sich vollziehenden Erlösungswerkes [1].

Gäbe es überhaupt keine Auferstehung der Todten, wäre sie unmöglich, dann wäre auch Christus nicht auferstanden; dann könnte die apostolische Predigt nicht göttliche Wahrheit sein, dann wäre die Menschheit nicht wirklich erlöst in Christo, und das ganze Gebäude des Christenthums müßte in sich zerfallen (1 Kor. 15, 13—17). Nun aber ist

Digitized by Google

die Auferstehung des Erlösers eine durch Augenzeugen constatirte, unwidersprechliche Thatsache (a. a. O. V. 3—12); und sie verbürgt hinwieder den Erlösten in mehrfacher Weise ihre dereinstige Auferweckung und Verklärung.

[1] Vgl. oben S. 178 ff.

a) Dieselbe göttliche Allmacht, welche sich in der Auferweckung Christi geoffenbart hat, wird sich auch an ihnen bewähren, und zwar durch die Vermittlung Christi oder durch ihn[1].

[1] 1 Kor. 6, 14: „Gott aber hat den Herrn (Christus) auferweckt, und wird auch uns auferwecken durch seine Macht." 1 Thess. 4, 13: „Denn wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird auch Gott die Entschlafenen durch Jesum herbeiführen mit ihm" (d. i. so müssen wir auch glauben, daß u. s. f.). Eph. 1, 19. 20 (oben S. 178). An der letzten Stelle wird die in der Auferweckung und Verherrlichung Christi bewiesene Macht Gottes zugleich als Maßstab und als Grund der christlichen Hoffnung bezeichnet.

b) Dem göttlichen Erlösungsplane gemäß ist der Gottmensch Christus in Allem das Haupt und Vorbild der Erlösten. Das gilt auch von seiner Auferstehung und himmlischen Herrlichkeit[1].

[1] Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 20. 23. Eph. 2, 6. Phil. 3, 21. Kol. 1, 18 (oben S. 179. 181).

c) Dafür daß die Liebe und Barmherzigkeit Gottes ihnen die Gnade der Auferweckung und Verklärung nicht vorenthalten wolle, besitzen die Gläubigen ein Unterpfand in den Gnaden der Rechtfertigung und Heiligung, welche ihnen hienieden zu Theil werden[1]. Wie berechtigt und begründet diese ihre Hoffnung sei, lehrt sie auch das Sehnen und Seufzen der ganzen Natur nach Verklärung und vollkommener Befreiung von dem Fluche der Sünde, insbesondere auch das Sehnen ihres eigenen menschlichen Herzens[2].

[1] Röm. 8, 10. 11; 5, 5. 2 Kor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 14. Vgl. oben S. 201 f. 219.

[2] Röm. 8, 18: „Denn ich halte dafür (es ist gewiß), daß die Leiden dieser Zeit nicht in Vergleich kommen mit der Herrlichkeit, welche an uns soll offenbart werden. (19) Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung erwartet das Offenbarwerden der Kinder Gottes. (20) Denn der Vergänglichkeit ist die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig (οὐχ ἑκοῦσα), sondern um deßwillen, der sie unterwarf auf Hoffnung hin. (21) Denn auch sie, die Schöpfung, wird befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens zur Herrlichkeit der Kinder Gottes. (22) Wir wissen nämlich, daß die ganze Schöpfung seufzt, und in Wehen liegt bis jetzt. (23) Nicht allein aber (sie), sondern auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, auch wir seufzen in uns, die Kindschaft erwartend, die Erlösung unseres Leibes." Vgl. oben S. 201 f. Gott hat die Natur um der menschlichen Sünde willen

Digitized by Google

der Vergänglichkeit unterworfen (Gen. 3, 17 ff.); er entzog ihr die ihr zugedachte Theilnahme an den Segnungen des übernatürlichen und unvergänglichen Lebens des „sündelosen" Menschen (V. 20). Die Bedeutung des οὐχ ἑκοῦσα (V. 20) offenbart sich besonders in dem den animalischen Wesen eigenthümlichen Grauen vor dem Tode (*Thom. Aq.* Comm. in h. l.: Hujusmodi enim defectus, qui consequuntur mutabilitatem, sicut corruptio et senium et alia hujusmodi, sunt contra naturam particularem hujus vel illius rei, cujus appetitus est ad conservationem, licet sint secundum naturam universalem. Sed nihilominus hujusmodi vanitati creatura sensibilis subjicitur, *propter eum*, id est, propter ordinationem Dei, *qui subjecit eam in spe*, id est, in exspectatione gloriosae novitatis) . . . Zu V. 22 bemerkt Thomas: In illis enim ingemiscimus, quae nostrae voluntati repugnant. Sic ergo in quantum defectus creaturae sensibilis sunt contra naturalem appetitum particularis naturae, dicitur ipsa creatura sensibilis ingemiscere; quod autem dicit, *parturit*, idem est ei quod supra dixerat, *exspectat*. Zu V. 23: Qui quidem gemitus designat affectionem ex dilatione rei cum magno desiderio exspectatae . . . Iste autem gemitus non est tam exterius, quam interius; tum quia ex interiori cordis affectu procedit, tum quia est propter interiora bona. Unde signanter dicit, intra nos . . . *Adoptionem filiorum Dei exspectantes*, id est, completionem hujus adoptionis. Inchoata enim est per Spiritum sanctum justificantem animam (v. 15) . . . Consummabitur autem per ipsius corporis glorificationem (5, 2) . . . *Redemtionem corporis nostri*, ut scil. sicut spiritus noster redemtus est a peccato, ita corpus nostrum redimatur a corruptione et morte. Vgl. 2 Kor. 5, 2. 4 (oben S. 63).

d) Es gehört zur Vollständigkeit des Erlösungswerkes Christi, daß er auch die Macht des Todes, welche eine Frucht der Sünde war und zugleich eine Herrschaft Satans über den Menschen einschloß, vernichte. Darum wird die Auferstehung und Verklärung auch Erlösung des Leibes genannt [1].

[1] 1 Kor. 15, 26: „Als der letzte Feind wird der Tod vernichtet werden; denn Alles hat er unter seine Füße gelegt." Vgl. V. 22 (S. 56); V. 54—57 (S. 64). Hebr. 2, 14. Kol. 2, 15 (S. 68. 125). Röm. 8, 23 (S. 255).

3. Auch hinsichtlich der Beschaffenheit der auferweckten und verklärten Leiber ist der auferstandene Christus ein Vorbild für die Auserwählten.

a) Die Gerechten werden gleich Christus mit einem unverweslichen (ἐν ἀφθαρσίᾳ), mit Kraft und Herrlichkeit begabten (ἐν δυνάμει, ἐν δόξῃ), pneumatischen Leibe (σῶμα πνευματικόν) auferstehen [1].

[1] 1 Kor. 15, 42—44 vgl. m. V. 47—49. Phil. 3, 21.

b) Es werden also die Leiber der Verstorbenen nicht etwa in ihrer vormaligen Beschaffenheit wiederhergestellt werden: sie wären keine passenden Organe für die verklärten Seelen und deren himmlisches Leben [1].

Digitized by Google

Zugleich mit der Auferweckung wird eine solche Umwandlung derselben stattfinden, daß sie dem verklärten Leibe Christi ähnlich werden, und darum himmlische Leiber genannt zu werden verdienen (1 Kor. 15, 48—54)[2].

[1] 1 Kor. 15, 50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben, noch wird die Verweslichkeit die Unverweslichkeit erben."

[2] Weil diese Verklärung ein Werk der göttlichen Allmacht ist, nennt der Apostel den Auferstehungsleib 2 Kor. 5, 1 eine von Gott bereitete (ἐκ θεοῦ), ewige, himmlische Wohnung der Seele. Vgl. oben S. 253.

c) Wie demnach der jetzige (sterbliche) Leib von Natur bestimmt und befähigt ist, ein Organ der Seele (ψυχή) und ihrer natürlichen, zum Theil durch die Sünde inficirten Thätigkeit zu sein[1], so wird der Auferstehungsleib ein würdiges und vollkommenes Werkzeug der zum vollen Besitz des übernatürlichen Gnadenlebens gelangten Seele sein[2]. Durch jenen stehen wir mit dem ersten Adam in natürlicher geschlechtlicher Verbindung, dieser ist eine Frucht unserer übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit dem zweiten Adam, Christus; er ist selbst eine übernatürliche Gabe Gottes[3].

[1] Daher der Name σῶμα ψυχικόν, entsprechend dem andern Begriffe ἄνθρωπος χοϊκός 1 Kor. 15, 44—47. Vgl. oben S. 41. 43.

[2] Daher σῶμα πνευματικόν, ἄνθρωπος ἐπουράνιος. A. a. O. und V. 48. 49.

[3] 1 Kor. 15, 44. 45. 49. Röm. 5, 17; 8, 10. 11. 2 Kor. 5, 1. Vgl. oben S. 179 ff.

d) Die physische Beschaffenheit, welche den Leibern der Gerechten nach der Auferstehung eignen wird, hat der Apostel wenigstens angedeutet (vgl. oben a). Dieselben werden unsterblich und leidensunfähig sein (ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ δυνάμει), und in ihrer Verklärung (δόξα) die Seligkeit und Schönheit der Seele gleichsam ausstrahlen[1]. Ueber die Beschaffenheit der Auferstehungsleiber der Ungerechten spricht sich der Apostel nicht näher aus[2].

[1] Dazu wird von den heiligen Vätern nach 1 Kor. 15, 50; Phil. 3, 21 vgl. m. Joh. 20, 19, eine geringere Materialität und eine höhere Befähigung bezüglich der räumlichen Bewegung gerechnet (subtilitas und agilitas). Vgl. *Cat. rom.* P. I. C. 12. Q. 11.

[2] 1 Kor. 15, 51 wäre nach der Lesart der Vulgata, „omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur", gelehrt, daß sie keiner Umwandlung theilhaft würden. Vgl. unten S. 275.

e) Der Körper, den wir im Tode ablegen, ist gleichsam das Samenkorn, aus welchem einst der verklärte Leib durch Gottes Allmacht hervorgehen wird (1 Kor. 15, 35—44). In diesem Bilde ist das Ver-

Digitized by Google

hältniß unseres jetzigen Leibes zum Auferstehungsleibe angedeutet: neben der qualitativen Verschiedenheit die wesentliche Einheit beider. Derselbe Leib, der vorher niedrig und hinfällig war, wird durch Christus auferweckt und umgestaltet werden (1 Kor. 15, 53; Phil. 3, 21)[1]. Nicht minder unergründliche Erscheinungen ähnlicher Art kann die zweifelsüchtige Vernunft in dem Leben der Natur finden (1 Kor. 15, 36 ff.)[2].

[1] Zu 1 Kor. 15, 53 bemerkt Theodoret: „Deutlich lehrt der Apostel, nicht ein anderer, sondern derselbe Leib werde auferstehen, welcher verwesen war. Denn er redet so, als ob er gleichsam mit dem Finger hindeutend sagte: Dieses Verwesliche, und dieses Sterbliche."

[2] Die Lehre des Apostels über die Verwandlung der bei der Wiederkunft Christi Lebenden s. unten S. 275 f.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Vollendung.

A. Die Wiederkunft oder Parusie des Erlösers.

§ 45.

Der Zeitpunkt der Parusie.

1. Den Mittelpunkt der allgemeinen eschatologischen Belehrungen des Apostels Paulus bildet die Wiederkunft Christi zum Zwecke des Weltgerichtes und der endgültigen Vollendung der Dinge, die Parusie (ἡ παρουσία). Neben den eschatologischen Reden des Heilandes und den apokalyptischen Mittheilungen des heiligen Johannes bieten die paulinischen Briefe der Dogmatik wiederum die ergiebigste Quelle für das betreffende Lehrstück dar. Wir müssen es uns aber hier vor Allem bewußt bleiben, daß es sich meist nicht um dogmatische Belehrungen im engern Sinne des Wortes handelt, daß wir vielmehr prophetische Andeutungen und Schilderungen vor uns haben, die sich in der Regel ihrer Natur nach einer gewissen, zweifellosen Auslegung entziehen.

2. Es ist fast zur stehenden Anklage auf dem Gebiete der rationalistischen Exegese geworden, daß Paulus hinsichtlich des Zeitpunktes der Parusie Christi irrthümliche Vorstellungen gehegt und einander widersprechende Behauptungen in seinen Briefen aufgestellt habe. Während er in den frühern Briefen[1] die Erwartung ausspreche, er selbst werde mit der damaligen Generation die Parusie noch erleben, habe er später

Digitized by Google

seinen nahe bevorstehenden Tod ohne alle Beziehung auf die Parusie erwartet und ersehnt[2]. Dagegen ist zu bemerken:

a) Paulus selbst hebt ausdrücklich, und zwar schon in den frühesten Briefen die völlige Ungewißheit des Zeitpunktes der Parusie hervor. Weder er selbst hatte in Betreff desselben eine bestimmte Ansicht, noch wollte er den Gläubigen eine solche beibringen. Er setzt voraus (1 Thess. 5, 1—5), daß es ihnen so gut als ihm selbst bekannt sei, daß der Tag des Herrn komme, wie ein Dieb in der Nacht[3], und jedenfalls den sorglosen Sünder überraschen werde. So lautete ja auch die Lehre Christi (Matth. 24, 36); und wenn er sagt, jenen „Tag" wisse außer dem Vater Niemand, auch nicht einmal der Sohn (Marc. 13, 32); und wenn er endlich die Apostel selbst ermahnt, wegen dieser Ungewißheit wachsam zu sein, so schließen wir mit Recht, es sei überhaupt nicht Gottes Wille gewesen, den letzteren über dieses Geheimniß nähere Aufschlüsse zu geben. (Apg. 1, 7). Wohl aber konnten und sollten die Apostel auf Grund der Belehrungen Christi wenigstens die Möglichkeit des baldigen Eintrittes der Parusie festhalten, und diese auch den Gläubigen zur Förderung ihres Eifers oder zur Belebung ihrer Ausdauer und ihrer Hoffnung vorstellen.

[1] 1 Thess. 4, 15. 1 Kor. 15, 52. 2 Kor. 5, 3.
[2] Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6 ff. Vgl. de Wette zu 2 Thess. 2, 6.
[3] Vgl. Matth. 24, 43 f.

b) Nur diese Möglichkeit hat Paulus im Auge, wenn er von der lebenden Generation so redet, als ob sie noch Zeuge der Parusie sein werde. Darum bezeichnet er es als durchaus problematisch (εἴπερ), ob dieser Fall wirklich eintreffen werde (2 Kor. 5, 3). Die scheinbar bestimmte Zeitangabe 1 Thess. 4, 17[1] erhält sogleich 5, 1 ff. ihre Erklärung (vgl. 2 Thess. 2, 2 ff.). Paulus wollte es nicht als gewiß hingestellt haben, daß er mit den Lesern die Parusie wirklich noch erleben werde, sondern dieß nur als möglich in's Auge fassen, um eine sich daran knüpfende irrthümliche Vorstellung der Thessalonicher zu berichtigen[2]; oder — auch diese Erklärung hat namhafte Vertreter[3] — der Apostel stellt sich zum Behufe dieser seiner Belehrung nur figürlich auf den Standpunkt der bei der Parusie Christi noch lebenden Gläubigen; das „wir" ist communicativ aufzufassen.

[1] 1 Thess. 4, 17: „Alsdann (nach der Auferstehung der Todten, V. 16) werden wir, die Lebenden, die Uebriggebliebenen, zugleich mit ihnen entrückt werden u. s. f."
[2] Vgl. 4, 15. Sie glaubten nämlich, die vor der Parusie Gestorbenen würden

Digitized by Google

in minder vortheilhafter Lage sein als die noch Lebenden; sie würden nicht Theil nehmen an dem irdischen Reiche Christi, welches mit seiner Wiederkunft beginnen werde. Vgl. Bisping, Erkl. des ersten Br. an die Thess. S. 349.

[3] *Chrys.*, *Thom. Aq.*, *Est.* u. A. So z. B. *Aug.* Civ. XX, 20. 2: Sed quaeri solet, utrum illi quos hic viventes inventurus est Christus, quorum personam in se atque illos qui tunc secum vivebant, *transfigurabat* Apostolus, nunquam omnino morituri sunt; an ipso temporis puncto, quo cum resurgentibus rapientur in nubibus in obviam Christo in aëra, ad immortalitatem per mortem mira celeritate transibunt. S. u. S. 275. Döllinger, Christenthum u. Kirche (1. A.) S. 273: „Wir Lebenden, sagt Paulus von denen, welche das Ende erleben würden, und dachte sich dabei die Möglichkeit, daß er und Andere seiner Zeitgenossen Zeugen der Katastrophe wären, aber auch nur die Möglichkeit. Und nur vermöge der alle Gläubigen, auch die künftigen, noch nicht geborenen, umfassenden Glaubensgemeinschaft sagt er: ‚wir'; denn er wußte ja nur, daß der Zeitpunkt in ein für jeden, auch den Erleuchtetsten, undurchdringliches Dunkel gehüllt sei, und Allen, auch den Wachenden, plötzlich und unerwartet, weil durch keine Zeichen vorherverkündigt, kommen werde; und ein andermal erwartet und wünscht er vielmehr seine baldige Auflösung" (Phil. 1, 23).

§ 46.

Die vor der Parusie zu erwartenden Ereignisse.

Die eben angedeutete Erklärung wird dadurch bestätigt, daß nach der Darstellung des Apostels dem Eintritte der Parusie und des Weltendes gewisse Ereignisse vorangehen werden, deren Zeitpunkt selbst wiederum sich jeder bestimmten Berechnung entzieht.

1. In Uebereinstimmung mit der Lehre Christi (Matth. 24, 14), daß das Weltende erst kommen werde, wenn das Evangelium allen Völkern gepredigt worden sei, verkündet auch Paulus, auf Grund einer besondern ihm zu Theil gewordenen Offenbarung[1], daß nicht bloß alle Heidenvölker das Evangelium annehmen würden, sondern auch die jüdische Nation schließlich in die Kirche eingehen werde. Dieß sei auch von den Propheten geweissagt worden, und so zeige es sich, daß die Verheißungen Gottes und sein Bund mit dem auserwählten Volke, trotz des hartnäckigen Unglaubens, mit welchem dieses dem Erlöser begegnete, dennoch nicht aufgehoben und wirkungslos geworden seien (Röm. 11, 28. 29; vgl. m. 9, 6 ff.). Diese vorzugsweise den Heiden gewährte Zeit des Heiles sind die καιροὶ ἐθνῶν, von welchen Christus redet (Luk. 21, 24).

[1] Röm. 11, 25: „Nicht will ich, daß euch unbekannt sei, Brüder, dieses Geheimniß, damit ihr euch nicht selbst weise dünket, daß die Verstockung theilweise Israel widerfahren ist, bis die Gesammtheit der Heiden eingetreten sein wird. (26) Und so wird ganz Israel gerettet werden nach dem, was geschrieben steht: ‚Es wird kommen aus Sion der Retter, und er wird abwenden Gottlosigkeit von

Digitized by Google

Jakob; (27) und das ist für sie mein Bund, wenn ich ihre Sünden werde weggenommen haben.' (28) Dem Evangelium gemäß (d. h. wenn man ihr jetziges Verhalten nach dem Maßstabe des Evangeliums beurtheilt) sind sie Feinde (Gottes) euretwegen (d. i. so, daß diese Feindschaft euch, den Heidenchristen, durch Gottes Fügung zu Gute kommt, vgl. V. 11 ff. V. 30—32); gemäß der Auserwählung aber sind sie Geliebte (Gottes) wegen der Väter (vgl. V. 1 ff.). (29) Denn ohne Reue sind die Gaben und die Berufung Gottes." Vgl. Is. 59, 20. Os. 3, 5: „Danach werden sich die Kinder Israel's bekehren und ihren König David (Christus) suchen, und werden den Herrn und seine Gnade ehren in der letzten Zeit." Bezüglich der Bekehrung aller Heidenvölker vgl. die Bemerkung *Aug.* Ep. 199 (al. 80) n. 48: In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut sit, non ut omnes qui ibi fuerint credant; omnes enim gentes promissae sunt, non omnes homines omnium gentium. Non enim omnium est fides. Credit itaque omnis gens in omnibus, qui electi sunt ante constitutionem mundi; in ceteris non credit, et credentes odit. Quomodo enim et illud implebitur, *Eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum* (Matth. 24, 9), nisi in omnibus gentibus sint, et qui oderint, et quos oderint? Die dereinstige Errettung des jüdischen Volkes hat ihren Grund in der ursprünglichen Auserwählung und Bevorzugung desselben von Seiten Gottes (V. 28. 29). Es ist in den Erzvätern Gottes geheiligtes Eigenthum geworden; einem edlen Oelbaume vergleichbar, auf den nun die Heiden (in der Kirche Christi), wie Zweige eines wilden Oelbaumes, aufgepfropft worden sind, um an den Segnungen der Erlösung Theil zu nehmen (V. 16—25). Auch hier gilt die obige Bemerkung des hl. Augustinus. Vgl. *Est.* Comm. in Rom. 11, 26: Sicut plenitudo gentium hoc loco non significat omnes gentiles sine exceptione, ita nec plenitudo Judaeorum omnes sine exceptione Judaeos, sed ex eis quam plurimos.

2. Am eingehendsten hat sich der Apostel 2 Thess. 2, 2 ff. über die Parusie ausgesprochen [1].

Vom kirchlichen Standpunkte aus ist selbstverständlich die rationalistische Auffassung dieses Abschnittes zu verwerfen, wonach derselbe nur eine natürlich-subjective, aus der jüdischen Tradition und prophetischen Aeußerungen bei Daniel (8, 23 ff.; 11, 36 ff.) und Ezechiel (38, 39) geschöpfte, vielfach irrthümliche Anschauung des Apostels enthalten soll [2]. Vielmehr muß sein Inhalt als eine auf göttlicher Inspiration beruhende Prophetie betrachtet werden. Die Auslegungen dieser Stelle lassen sich, wenn wir von der Erklärung der einzelnen Momente absehen, in drei Klassen eintheilen:

a) Man betrachtet die Weissagung des Apostels als eine bereits vollständig erfüllte. Die Parusie Christi, von welcher sie redet, trat geistiger Weise ein in dem Strafgerichte, das er durch die Römer an Jerusalem und den ungläubigen Juden im Jahre 70 vollzog [3].

[1] Mißverstandene Aeußerungen des Apostels (1 Thess. 4, 15—17), sowie die Vorspiegelungen einiger Betrüger (2 Thess. 2, 2 f.) hatten bei den Christen zu

Digitized by Google

Theſſalonich die Meinung hervorgerufen, die Wiederkunft Chriſti ſei in der nächſten Zeit zu erwarten. Durch ſeinen zweiten Brief bezweckte Paulus, der dadurch entſtandenen verderblichen Aufregung der Gemüther entgegenzuwirken. Vgl. 2 Theſſ. 2, 1 ff. Bisping, Einl. zur Erkl. des 2. Theſſalonicherbriefes. J. Grimm, Der κατέχων des 2. Theſſalonicherbriefes. Stadtamhof 1861. S. 4.

[2] Vgl. de Wette a. a. O. Ufteri a. a. O. S. 341 ff. u. ſ. f. Aus gleichen Gründen iſt auch die Anſicht unzuläſſig, der Apoſtel habe „nicht etwa vermöge einer ihm zu Theil gewordenen beſondern prophetiſchen Inſpiration zukünftige Dinge mit hiſtoriſcher Genauigkeit vorausſagen wollen, ſondern nur die Kenntniß und Erwartung, welche die damalige Kirche bezüglich der demnächſt eintretenden Ereigniſſe aus den Worten Chriſti ſich gebildet hatte, zur Beruhigung der Theſſalonicenſer verwendet". So Döllinger a. a. O. S. 285. Anm. Die Geſchichte der Auslegung des in Rede ſtehenden Abſchnittes ſ. ebendaſ. S. 422 ff.

[3] So zuerſt Grotius. Neuere Secten erwarten dieſe Erfüllung in unſeren Tagen, und es knüpfen ſich daran die Ideen der Zukunftskirche, der Chiliasmus, und ſonſtige Schwärmereien der Irvingianer, Mormonen u. a. Vgl. Döllinger a. a. O. S. 440 ff. Jörg, Geſchichte des Proteſtantismus. II, 94 ff.

Gegen dieſe Auffaſſung ſprechen folgende Gründe:

α) Es berechtigt nichts, die Paruſie Chriſti geiſtig umzudeuten; überall, wo Paulus von derſelben redet, verſteht er darunter das perſönliche, ſichtbare Erſcheinen Chriſti auf Erden zum Zwecke des Endgerichtes [1]. An unſerer Stelle iſt überdieß durch den erklärenden Zuſatz „und unſerer Verſammlung zu ihm hin" jeder Zweifel ausgeſchloſſen [2].

[1] Vgl. 1 Theſſ. 2, 19; 4, 15. 1 Kor. 15, 23 u. ſ. f.

[2] 2 Theſſ. 2, 1: „Wir bitten euch aber, Brüder, in Betreff der Ankunft unſeres Herrn Jeſu Chriſti und unſerer Verſammlung zu ihm hin (ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν) u. ſ. f." „Das iſt nur jene ἐπισυναγωγή, die der Apoſtel den Brüdern bereits im erſten Briefe geſchildert (1 Theſſ. 4, 12 ff.), wo ‚die Todten in Chriſto auferſtehen, ſodann wir, die Lebenden, dem Herrn entgegengeführt werden, um ewig bei dem Herrn zu ſein': es iſt der Augenblick des Weltgerichtes." Grimm a. a. O. S. 4.

β) Da es der ausgeſprochene Zweck des Briefes war, über dieſe letzte Ankunft Chriſti zum Gerichte die Leſer zu belehren (V. 2; vgl. m. 1 Theſſ. 2, 19; 4, 15), ſo konnte Paulus unmöglich, ohne dieß irgendwie anzudeuten, von einer geiſtigen Paruſie reden wollen.

γ) Auch weiß man bei dieſer Auffaſſung dem V. 8 geſchilderten Verhältniſſe Chriſti zum Menſchen der Sünde durchaus keine befriedigende Deutung zu geben (ſ. u. S. 263).

δ) Ferner wird mit Recht hervorgehoben, daß das Strafgericht über Jeruſalem für die heidenchriſtliche Gemeinde zu Theſſalonich nicht ein ſolcher Gegenſtand des Schreckens und banger Erwartungen ſein konnte, wie die Belehrungen des Apoſtels es vorausſetzen [1].

[1] Vgl. Grimm a. a. O. S. 4 f.

Digitized by Google

b) Es wird von anderer Seite angenommen, die Aeußerung des Apostels beziehe sich ihrem Wortlaute nach auf Personen und Ereignisse der nächsten Zukunft, und habe in dieser Hinsicht bereits ihre Erfüllung gefunden (der Mensch der Sünde und das Geheimniß der Bosheit, V. 7, 8, sei der Kaiser Nero, ὁ κατέχων der Kaiser Claudius); zugleich enthalte sie jedoch einen Hinweis auf Ereignisse am Ende der Welt, und demnach stehe die zweite und vollkommene Erfüllung noch zu erwarten [1].

[1] Döllinger a. a. O. S. 271 ff. 287. 423.

α) Auch diese Auffassung setzt gleich der zuerst genannten voraus, daß der Apostel die Parusie zunächst im geistigen Sinne, von der Zerstörung Jerusalem's habe verstanden wissen wollen. Ueber diese erwarteten aber die Leser keine Belehrung; und Paulus hat, wie schon bemerkt wurde, die Umbiegung des V. 1 so klar bestimmten Begriffes im Verlaufe jener Schilderung (V. 2—11) mit keiner Silbe angedeutet.

β) Mit Unrecht beruft man sich für die geistige Auffassung der Parusie auf einen Ausspruch des Herrn (Matth. 24, 27), in welchem angeblich die Zerstörung Jerusalem's ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου genannt werde. Wir sind durchaus nicht genöthigt, diese Worte auf das genannte Ereigniß zu beziehen. Nach der Parallelstelle bei Lukas (17, 24) redet Christus von dem Kommen seines Reiches (Luk. 17, 20) und vom Tage des Gerichtes (a. a. O. V. 24); auch will der Inhalt des angezogenen Satzes [1] selbst auf die Zerstörung Jerusalem's schlecht passen. Diese durch so manche Katastrophe vorbereitete Ankunft Christi läßt sich doch schwerlich mit dem plötzlichen und unvermutheten Leuchten eines Blitzes vergleichen.

[1] Matth. 24, 27: „Denn wie der Blitz ausgeht vom Aufgange und hinleuchtet bis zum Niedergange, so wird auch die Ankunft des Sohnes des Menschen sein." Vgl. Luk. 17, 24. Auf die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte bezieht diesen Satz die Mehrzahl der Väter. Vgl. Maldonat z. d. St.

γ) Wollte man annehmen, Paulus habe sich unter dem „Menschen der Sünde" den Kaiser Nero, und unter der Parusie Christi die Zerstörung Jerusalem's gedacht, welche irgendwie genügende Erklärung des V. 8 ausgesprochenen Satzes wird man dann zu finden vermögen: „Und dann wird offenbart werden der Gesetzlose (Kaiser Nero), welchen der Herr Jesus vernichten wird mit dem Hauche seines Mundes und vertilgen durch die Erscheinung seiner Gegenwart (durch die Zerstörung Jerusalem's)?" Kaiser Nero hat ja die Zerstörung Jerusalem's, also die Parusie Christi

Digitized by Google

nach jener Deutung, nicht mehr erlebt. Und wenn die Zerstörung Jerusalem's die vom Apostel beschriebene Parusie des Erlösers war, wie konnte dann derjenige, welcher (angeblich) diese Zerstörung vollzog, als ein Vorbote derselben, und dessen Vernichtung hinwieder als einer der Zwecke jener Parusie vom Apostel bezeichnet werden?[1] Auch die übrigen Züge in dem Bilde des „Menschen der Sünde" können theils gar nicht (die Wunder und die Verführung zum Unglauben, V. 9, 10), theils nur mittelst einer höchst gewaltsamen Deutung der geschichtlichen Thatsachen sowohl wie des paulinischen Textes auf Kaiser Nero bezogen werden[2].

[1] Es scheint uns eine gar zu freie und grammatisch nicht zu rechtfertigende Umschreibung des apostolischen Wortes zu sein, wenn Döllinger a. a. O. S. 287 erklärt: „Christus wird ebenso das Gericht über diesen Menschen der Sünde in die Hand nehmen, wie das Gericht über Jerusalem, jenes wie dieses wird eine Wirkung der Parusie sein."

[2] So z. B. bei Döllinger a. a. O. S. 284: „Nero hat persönlich nichts gegen den Tempel zu Jerusalem unternommen, aber er hat Vespasian mit der Führung des Krieges beauftragt, und so, freilich erst nach seinem Tode, jene Entweihung herbeigeführt, jenen Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte bewirkt, welche Paulus, gemäß den Andeutungen Christi in der Danielischen Weissagung als ein sich Setzen in den Tempel Gottes bezeichnet." S. 285: „Die Pauliniſche Weissagung, daß der Gott seinwollende Frevler in den Tempel sich setzt und angebetet wird, fand ihre Erfüllung, als die römischen Adler mit den Bildnissen der Cäsaren auf der ‚heiligen Stätte' des Tempels aufgepflanzt, und nun der heidnisch-römische Cäsarencultus regelmäßig da gepflogen ward, wo vorher der Dienst des wahren Gottes geübt worden war."

Gegen diese Geschichtsdeutung macht Grimm a. a. O. S. 7 folgende Thatsachen geltend: K. Nero hat den jüdischen Krieg nicht, wie bei jener Auffassung nothwendig vorausgesetzt werden müßte, aus diabollischem Hasse gegen die Juden oder deren Gott unternommen. „Der Krieg war entbrannt ohne ihn, ohne sein Wissen und Zuthun: Der Kaiser sandte seinen Feldherrn Vespasian gegen Jerusalem, weil der Krieg bereits begonnen ... Flavius Josephus (Bell. jud. II, 17. 2) datirt den Beginn des Krieges daher, daß die Juden das ‚Opfer des Kaisers' zurückwiesen ... Und der Krieg knüpft sich an diese wirkliche Beleidigung des Kaisers, nicht etwa weil dieser sich blutig rächen wollte, sondern weil die Partei der Fanatiker zugleich über die römische Besatzung herfiel, nachdem sie eben einen Frevel begangen, der ohnehin nicht ungestraft bleiben konnte. — Nero stirbt, noch ehe sein Feldherr vor Jerusalem gerückt ist. ‚Aber der Krieg,' behauptet man, ‚einmal begonnen, bleibt das Werk des Kaisers Nero!' Im Gegentheil, Vespasian hält den Befehl, kriegerisch vorzugehen, mit dem Tode seines Gebieters für erloschen. Sobald er hört, daß Galba zum Kaiser ausgerufen, stellt er sein Unternehmen ein, bis von dem neuen Herrn die Befehle kämen. Die Unthätigkeit des Feldherrn verlängert sich, als nach wenigen Monaten Galba vor einem Nebenbuhler erliegt ... Wenn endlich Titus Jerusalem angreift, erobert, zerstört, vom Anfange bis zum Ende verleugnet das schreckliche Werk jenen Charakter des Frevels

Digitized by Google

wider Gott, der es irgendwie im Dienste des ἄνομος erscheinen ließe." Der römische Feldherr bemüht sich in jeder Weise, die Juden zur Nachgiebigkeit zu bewegen, um die Stadt und den Tempel schonen zu können, ja sogar das tägliche Opfer in dem letztern fortdauern zu lassen (*Flav. Jos.* l. c. V, 9. 3; VI, 2. 1. 4; 3. 5). „Und endlich, als das schwere Werk vollendet ist, ruft der Sieger aus: „Mit Hülfe der Gottheit haben wir gekämpft, und die Gottheit war es, die sie aus solchen Vesten niedergezogen hat!' — Könnte somit auch in irgend einem Sinne Jerusalem's Zerstörung das Werk Nero's heißen, selbst dann fehlte gerade Alles, was ihn als den erscheinen ließe, welcher sich in den Tempel Gottes setzet, der das Eigenthum Jehova's schändet. Die Schuld der Entweihung trifft eine ganz andere Seite, daß der Sieger mit Recht Himmel und Erde zu Zeugen seiner reinen Hände anrufen mag. Der jüdische Geschichtschreiber (l. c. V, 8. 2; u. 13. 5) hat als Augenzeuge die gleiche Ueberzeugung geschöpft, die sich uns aus der messianischen Weissagung so ergreifend aufdrängt: ‚Gott hat die Sinne der Juden verfinstert um ihrer Sünden willen (διὰ τὰς παρανομίας)': ‚Er hatte das gesammte Volk verurtheilt und jeden Weg der Rettung zum Verderben ausschlagen lassen.' — Daß nach gelungenem Werke die römischen Soldaten ihre Feldzeichen in den Tempel trugen und ihnen opferten, soll man ja nicht betonen: das war keine Demonstration gegen Jehova, keine beabsichtigte Profanirung des jüdischen Tempels, sondern der natürliche Brauch eines siegreichen Heeres, das hiermit seinen Göttern, die es sich in seinen Zeichen nahe weiß, dankt. Am allerwenigsten ist es die Handlung eines Solchen, ‚der sich über Alles, was Gott heißt, erhebt u. s. w.' Das Extrem liegt eher nach der andern Seite! Auch wird durchaus nicht im ‚ναός', der längst brannte, sondern im ‚ἱερόν' die Opferhandlung vorgenommen, ‚τῆς ἀνατολικῆς πυλῆς ἀντικρύς', d. h. außerhalb des ‚ναός', im Vorhofe!" S. 19: „Von den historischen Einwänden, die wir vorausgesandt haben, abgesehen, wäre die Phrase des Apostels doch auch figürlich nicht ohne gewaltige Hyperbel verstanden! Vom Aufpflanzen der römischen Adler mit den Bildnissen der Cäsaren bis zum ‚Sichniedersetzen' eines solchen Cäsars als Antichrist — welch weiter Sprung! Und wo bliebe das Hauptcharakteristikum dieses eingedrungenen Gottes, der Beweis durch Wunder u. s. f. ὅτι ἐστι θεός?"

c) Nach der patristischen Auslegung ist nur eine einmalige Erfüllung der Weissagung des Apostels am Ende der Zeiten zu erwarten. Bezüglich der in derselben erwähnten Einzelheiten findet sich jedoch eine große Mannigfaltigkeit der Ansichten [1].

[1] *Aug.* Civ. XX, 19. 2: Nulli dubium est, eum de Antichristo ista (2 Thess. 2, 1—12) dixisse; diemque judicii (hunc enim appellat diem Domini), non esse venturum, nisi ille prior venerit, quem refugam vocat, utique a Domino Deo . . . n. 4: Alius ergo sic, alius autem sic Apostoli obscura verba conjectant; quod tamen eum dixisse non dubium est, non veniet ad vivos et mortuos judicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius ejus Antichristus; quamvis ad occultum jam judicium Dei pertineat, quod ab illo seducentur. Es muß demnach auch nach den kirchlichen Principien der Schriftauslegung streng unterschieden werden zwischen dem, was die Väter als unbestreitbaren objectiven Inhalt der paulinischen Weissagung geltend machen, und ihren subjectiven Versuchen, dieselbe auf irgend welche geschichtliche Thatsachen anzuwenden, und aus diesen eine theilweise Erfüllung des Gewiss-

Digitized by Google

sagten herauszudeuten. Manche von diesen Versuchen sind durch den Gang der Weltgeschichte selbst als irrig erwiesen worden. Die Kirche besaß und besitzt keine auf göttlicher Tradition beruhende unfehlbare Deutung. So erklären sich die Widersprüche in den Auffassungen der Väter; daher auch das Geständniß Einzelner, daß eine sichere Auslegung der Stelle nicht möglich sei. Vgl. *Iren.* Adv. haer. V, 28. 1. 2; 30. 3. *Aug.* l. c. n. 1: Ego prorsus quid dixerit (v. 7. 8), me fateor ignorare. Vgl. n. 3; Ep. 197 (al. 78); 199 (al. 80). *Hier.* In Dan. 7, 8. Nähere Angaben s. bei *Bellarm.* De Rom. Pontif. l. III. Döllinger a. a. O. S. 424—430.

3. Bevor der Eintritt der Parusie erwartet werden kann, müssen erst folgende Ereignisse eintreffen:

a) Ein großer Abfall vom christlichen Glauben und Leben, der durch falsche Lehrer und Propheten wird veranlaßt werden. Da es sich nach dem Zusammenhange um ein vor aller Welt offenbares „Zeichen der Zeit" handelt, so ist wohl an eine Abkehr von der Lehre und dem Leben der Kirche zu denken, welche durch ihren radicalen Charakter und durch ihre weite Verbreitung unter den christlichen Völkern alle vorangegangenen ähnlichen Erscheinungen weit übertreffen wird [1].

[1] 2 Thess. 2, 3: „Niemand täusche euch in irgend einer Weise (als ob der Tag des Herrn bevorstehe, V. 2): Denn wenn nicht zuvor der Abfall (ἡ ἀποστασία) gekommen und erschienen ist der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, (4) der Widersacher, und der sich erhebt über Alles, was Gott oder ein Heiligthum heißt, so daß er in den Tempel Gottes sich setzt, indem er sich selbst dafür ausgibt, daß er Gott sei. (5) Erinnert ihr euch nicht, daß, als ich noch bei euch war, ich euch dieses gesagt habe? (6) Und jetzt wißt ihr, was das Hinhaltende ist, damit er (d. i. der Herr; vgl. V. 2) erscheine zu seiner Zeit (καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ). (7) Denn das Geheimniß der Bosheit ist schon wirksam, nur bis daß der jetzt Hinhaltende (aus der Mitte) hervorgetreten ist (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται). (8) Und alsdann wird offenbar werden der Gesetzlose, welchen der Herr Jesus vernichten wird mit dem Hauche seines Mundes und vertilgen durch die Erscheinung seiner Gegenwart."

Zu dem V. 3 mit „wenn nicht zuvor" beginnenden Vordersatze fehlt der entsprechende Nachsatz, welcher in regelmäßiger Folge lauten würde: „Wird der Herr nicht kommen zum Endgericht" (V. 2). Durch den V. 5 eingeschalteten Satz erinnert der Apostel die Leser daran, daß er sie früher schon mündlich über die V. 3 und 4 genannten Vorzeichen und Vorbedingungen der Parusie Christi belehrt habe. Den im Nachsatze erwarteten Gedanken drückt er dann in der Form aus, welche dieser Einschaltung, nicht aber dem Vordersatze entspricht: Jetzt, d. h. nachdem ich euch noch einmal an das früher bereits Gesagte erinnert habe, wißt ihr, was das Hinhaltende ist, d. h. daß und warum jetzt der Herr noch nicht kommen wird zum Endgericht; oder was dieses sein Erscheinen noch hinhalte, damit er zu seiner Zeit offenbar werde. Diese, im Weltplane Gottes vorgesehene Zeit ist erst dann gegeben, wenn zuvor die Apostasie geschehen und der Mensch der Sünde aufgetreten ist. Diese — als erst noch zu erfüllende Bedingung — erscheinen als das die

Digitized by Google

Paruſie noch Hinhaltende (τὸ κατέχον); der Menſch der Sünde iſt, im gleichen Sinne, der Hinhaltende (ὁ κατέχων). Grimm a. a. O. S. 12 ff. bezeichnet die vorliegende Satzconſtruction als eine anakoluthiſche, die er folgendermaßen erklärt: „Wir haben eigentlich in dem, was der Form nach als Zwiſchenſatz ſich darſtellt, der Bedeutung nach eine zweite Protaſis neben der ausgeführten erſten, ſo daß der abſchließende Hauptgedanke als Apodoſis der einen wie der andern angehört, ungefähr ſo, wenn wir die gedrängte Gedankenfülle des Apoſtels paraphraſiren wollen: ‚Laßt euch nicht täuſchen, denn wenn nicht zuvor die Apoſtaſie eintritt, und nicht der Menſch der Sünde ſich offenbart, — doch ich brauch' es euch nicht zu ſagen, — wenn ihr euch nur erinnert an das, was ich euch bereits mündlich geſagt habe: ſo wißt ihr, was das Hemmende ſei, daß er zu ſeiner Zeit erſcheine.' Das Anakoluth iſt ſomit unvermeidlich, nachdem der Apoſtel einmal den ruhigen Gang der Periode durch einen neuen Gedanken in Form eines Zwiſchenſatzes geſtört hat."

Bezüglich der Apoſtaſie vgl. auch 2 Tim. 3, 1 ff. Matth. 24, 10. 24. Daß unter der Apoſtaſie ein dem Erſcheinen des Antichriſts vorhergehendes Ereigniß zu verſtehen ſei, ſcheint der Wortlaut 2 Theſſ. 2, 3 nahe zu legen. Die griechiſchen Väter betrachten dieſelbe als ein Werk des erſchienenen Antichriſts; vgl. V. 10—12. 1 Joh. 4, 3. 2 Joh. 7. Einige lateiniſche Väter dachten an einen Abfall der Völker vom römiſchen Weltreiche. Thomas v. Aquin ſagt, dieß ſei im geiſtigen Sinne zu verſtehen als eine discessio a fide catholica romanae ecclesiae. Est autem hoc conveniens signum, quod sicut Christus venit, quando Romanorum imperium omnibus dominabatur, ita e converso signum Antichristi est discessio ab eo.

b) Das Auftreten des Menſchen der Sünde (V. 3), d. i. eines Menſchen, in welchem die Sünde gleichſam incarnirt oder perſonificirt erſcheint und welcher der vollkommenſte Gegenſatz zu Chriſtus ſein wird. Paulus nennt ihn deßhalb auch den Widerſacher (ὁ ἀντικείμενος, V. 4)[1], den Sohn des Verderbens (V. 3; vgl. m. Joh. 17, 12), der ſich ſelbſt durch ſeine Sündhaftigkeit und ſein Antichriſtenthum dem ewigen Verderben weiht, und auch viele Andere durch die Künſte der Verführung in das gleiche Unheil verſtricken wird (V. 9—11); endlich den Geſetzloſen (ὁ ἄνομος, V. 8), welcher ſich über jede göttliche Ordnung ruchlos hinwegſetzt.

Darin ſtimmen alle Väter und kirchlichen Exegeten überein, daß der Apoſtel in dieſen Zügen eine individuelle Perſönlichkeit (nicht ein Abſtractum oder Collectivum) beſchreibe[2]. Erſt die Reformatoren des ſechzehnten Jahrhunderts verfielen auf den Gedanken, der von Paulus geſchilderte „Widerſacher" (ὁ ἀντικείμενος) oder der Antichriſt ſei das römiſche Papſtthum[3]. Der jeweilige Papſt iſt der im Tempel Gottes, d. i. in der Kirche, welche mit ihm abfiel, thronende Antichriſt; er iſt es, der auch über die ſogenannten Götter, die weltlichen Fürſten, ſich erhebt, indem er ſie ſeiner Autorität unterwerfen will. „Das Hem-

Digitized by Google

mende" (τὸ κατέχον, V. 6), d. h. das, wodurch das Hervortreten des Antichristes noch verhindert wurde, war das römische Reich. Als dieses zerfallen war, trat er auf. Durch die Aufnahme in die schmalkaldischen Artikel[4] hat diese Lehre für die Lutheraner symbolisches Ansehen erhalten.

[1] Ohne Zweifel gleichbedeutend mit ὁ ἀντίχριστος, 1 Joh. 2, 18. 22 u. s. f.

[2] Dieß wird auch von unbefangenen außerkirchlichen Exegeten anerkannt. So sagt z. B. de Wette zu d. St.: „Kein Zweifel ist, daß Paulus eine solche (individuelle Persönlichkeit) und nicht ein Collectivum oder Abstractum meint." — „Daß unser Text von einem individuellen Subjecte rede, und zwar so bestimmt als nur möglich, dieß leuchtet dem Unbefangenen so unausweichlich ein, daß man gar nie daran hätte zweifeln können, wenn man nicht aus gewissen anderweitigen, dogmatischen und andern Gründen der Annahme einer bestimmten einzelnen Person um jeden Preis hätte entgehen wollen." (Kern) in der Tübing. Zeitschr. für Theol. 1839. S. 158. Vgl. Bisping, Erkl. des 2. Thess. Br. S. 17.

[3] Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 1. Wenn schon im 15. Jahrh. und früher einzelne Häretiker, wie die Waldenser, Albigenser, Wiclyffiten u. s. f. den Papst mit dem Namen des Antichrists beehrten, so wollten sie damit nicht principiell die apokalyptischen Aeußerungen der heil. Schrift auf ihn beziehen. Vgl. Döllinger a. a. O. S. 436.

[4] *Art. smalc.* II. art. IV. de Papatu n. 10 bei Hase a. a. O. S. 314 f.: Haec doctrina praeclare ostendit, Papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evexit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate, quae tamen nihil est, et a Deo nec ordinata, nec mandata est. Hoc proprie loquendo est, se efferre supra et contra Deum, sicut Paulus 2 Thess. 2, 4. loquitur. Vgl. ebendas. S. 347 f. Döllinger bemerkt a. a. O. S. 438: „Da indeß diese Auslegung nunmehr allenthalben, wo es eine wissenschaftliche Theologie und Exegese gibt, verlassen ist, so genügt es, sie erwähnt zu haben." Doch hat noch im J. 1861 J. O. Köhler in Rudelbach's Zeitschr. für luther. Theol. (Jahrg. 1861) S. 459 ff. die orthodoxe lutherische Lehre mit dem größten wissenschaftlichen Ernste zu vertheidigen sich angelegen sein lassen.

4. Das Wesen und Wirken des Menschen der Sünde beschreibt der Apostel näher in folgender Weise (V. 4):

a) Er wird sich in diabolischem Stolze über Alles erheben, was Gott oder ein Heiligthum heißt[1], so daß er sogar in den Tempel Gottes sich setzt, um sich als Gott zu proclamiren[2]. Der einfache, freilich in seiner ganzen Tiefe nicht zu bemessende Sinn dieser Worte scheint uns dieser zu sein: Der Antichrist wird sich über Alles, was der christlichen Gesellschaft bis dahin als göttlich und heilig gegolten hat, mithin auch über den Erlöser selbst, in frevelhaftem Stolze hinwegsetzen, und selbst göttliche Ehre für sich in Anspruch nehmen. Da er nach dem vom hl. Johannes gebrauchten Ausdrucke ein Antichristus sein wird, so

Digitized by Google

dürfen wir vielleicht die Angabe des Apostels, „er wird sich selbst als Gott proclamiren", dahin auffassen, daß der Mensch der Sünde als Pseudomessias auftreten wird (2 Thess. 2, 9 ff.; vgl. m. Matth. 24, 24).

[1] In demselben Sinne wird σέβασμα Apg. 17, 23 gebraucht. Vgl. die ähnliche Schilderung Dan. 11, 36. 37. *Iren.* l. c. V, 25. 1.

[2] Grimm a. a. O. S. 19: „Paulus steht, wie mit seinen eschatologischen Anschauungen überhaupt, so auch mit dieser Weissagung von der Schändung des ‚Tempels Gottes' im innigsten Zusammenhange mit den alten Propheten. Namentlich nun nach der Zerstörung der heiligen Stadt durch Babylon wird den Propheten des Exils, einem Ezechiel, Daniel, das neugebaute Jerusalem zum typischen Bilde jenes neuen geistigen Jerusalem's, das von Isaias bis zum Apokalyptiker den prophetischen Gesichtskreis beherrscht und die Kirche einfach als die Vergeistigung des fleischlichen Israel's, als die Söhne Abraham's dem Glauben nach erscheinen läßt. Consequent entspricht darum dem Tempel Jehova's im neugebauten Jerusalem ein ‚ναὸς τοῦ θεοῦ', eine Stätte, wo Gott angebetet wird, auch innerhalb des geistigen Jerusalem's. Dieser Idee gemäß kann der Herr z. B. bei Ezechiel (39, 25) sagen: Nunc reducam captivitatem Jacob . . . et non abscondam ultra faciem meam ab eis, eo quod effuderim spiritum meum super omnem domum Israel: darauf schaut der Prophet im Geiste den Tempel des neuaufzubauenden Jerusalem's, und während er nur die allernächste Zukunft zu verkünden scheint, wird dem Schauenden das Gesicht zugleich zur Weissagung jener ‚heiligen Stadt, über die der Herr seinen Geist bereits ausgegossen,' mit ihrem Heiligthume (ναός) in der Mitte! Damit im unverkennbaren Zusammenhange sieht auch Johannes in seiner Offenbarung (XI.) innerhalb der Kirche, deren Zukunft er schaut, ‚den Tempel (ναόν) Gottes' mit dem Altare, von Anbetenden besucht.

So schwebte dem prophetischen Auge allerdings auch das messianische Reich wie mit einem großen Heiligthume vor, um das sich seine Bewohner wie das alte Israel um seinen Tempel schmiegen: es ist nur ein Tempel, ein Altar, wie es nur ein Opfer und einen Hohenpriester gibt. So viele Kirchlein und Dome die Erde füllen, sie alle bilden das Heiligthum des einen Gottes, und wo immer der ‚Mensch der Sünde' wagt, einen Altar, der dem einen Opfer gewidmet ist, mit teuflischem Hochmuthe sich anzueignen, in dem Augenblicke ist wörtlich erfüllt, was der Apostel sagt: Der Widersacher hat sich in den Tempel Gottes gesetzt."

b) Der „Widersacher" wird mit Hülfe des Teufels mancherlei wunderähnliche Zeichen wirken[1]. Es werden dieß jedoch „Lügenwunder" sein; nicht wahre Erweise göttlicher Macht, sondern entweder bloße Blendwerke oder außerordentliche Kraftverweisungen des Teufels, die den Zweck verfolgen, die Menschheit in Sünde und Irrthum zu verlocken[2]. Sein Auftreten wird ferner verbunden sein mit „jeglichem Truge der Ungerechtigkeit" (V. 10); er wird durch seine Arglist diejenigen zum Unglauben und zur Sünde verführen (V. 11), welche durch ihre eigene Schuld für diese Verführung empfänglich geworden sind, indem sie der

Digitized by Google

Liebe zur Wahrheit und damit zugleich der heilbringenden Wahrheit selbst und der Gnade Gottes ihr Herz verschlossen (V. 10). Zur Strafe für ihre Sündhaftigkeit und ihren hartnäckigen Unglauben läßt Gott es zu, daß sie Opfer der satanisch-antichristlichen Irreleitung werden (V. 11. Vgl. Matth. 24, 24). Diese letzte große Glaubensprüfung soll nach Gottes Rathschlüssen das Endgericht vorbereiten und demselben als Grundlage dienen (V. 11. 12)[3]. Gott will es recht offenbar werden lassen, daß ein Theil der Menschen aus Anhänglichkeit an die Sünde der göttlichen Wahrheit widerstanden habe, daß nicht etwa ein Mangel an göttlicher Gnade, sondern ihr eigener böser Wille die Ursache ihres Verderbens sei[4].

[1] 2 Thess. 2, 9: „Dessen (des Menschen der Sünde) Gegenwart sich erweist gemäß der Wirksamkeit Satans in jeglicher Kraftthat und in Zeichen und Wundern der Lüge, (10) und in jeglichem Truge der Ungerechtigkeit für diejenigen, welche verloren gehen, zur Vergeltung dafür, daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben, auf daß sie errettet würden."

[2] *Aug.* Civ. XX, 19. 4: Tunc enim solvetur satanas, et per illum Antichristum in omni sua virtute mirabiliter quidem, sed mendaciter operabitur. Quae solet ambigi, utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacii, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est; ut quod non facit, facere videatur; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros non ea potuisse nisi divinitus fieri, virtutem diaboli nescientes; maxime quando tantam, quantam nunquam habuit, acceperit potestatem. Non enim quando de coelo ignis cecidit, et tantam familiam cum tantis gregibus pecorum sancti Job uno impetu absumsit, et turbo irruens et domum dejiciens filios ejus occidit, phantasmata fuerunt: quae tamen fuerunt opera satanae, cui Deus dederat hanc potestatem. Propter quid horum ergo dicta sint prodigia et signa mendacii, tunc potius apparebit. Vgl. *Bellarm.* l. c. c. 15.

[3] V. 11: „Und deßhalb wird Gott über sie kommen lassen Wirksamkeit des Irrthums, so daß sie der Lüge glauben, damit sie gerichtet werden Alle, die nicht geglaubt der Wahrheit, sondern Gefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit."

Aug. l. c. (fortfahrend): Sed propter quodlibet horum dictum sit, seducentur eis signis atque prodigiis, qui seduci merebuntur: *pro eo quod dilectionem veritatis*, inquit, *non receperunt, ut salvi fierent.* Nec dubitavit Apostolus addere, et dicere, *Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio.* Deus enim mittet: quia Deus diabolum facere ista permittet, justo ipse judicio, quamvis faciat ille iniquo malignoque consilio. Vgl. oben S. 83. Anm. 4.

[4] *Aug.* l. c. n. 4: Alius ergo sic, alius sic Apostoli obscura verba (v. 7. 8) conjectant; quod tamen eum dixisse non dubium est, non veniet ad vivos et mortuos judicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius ejus Antichristus; quamvis ad occultum jam judicium Dei pertineat, quod ab illo seducentur .... *Ut judicentur*, inquit, *omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.* Proinde ju-

Digitized by Google

dicati seducentur, et seducti judicabuntur. Sed judicati seducentur illis judiciis Dei occulte justis, juste occultis, quibus ab initio peccati rationalis creaturae nunquam judicare cessavit: seducti autem judicabuntur novissimo manifestoque judicio per Jesum Christum, justissime judicaturum, injustissime judicatum.

c) Der Mensch der Sünde wird nicht ohne jede vorangegangene Vermittlung oder ohne Vorbereitung seines Wirkens in der Welt erscheinen. Vielmehr, bemerkt der Apostel, ist diese Vermittlung und Vorbereitung schon jetzt dem Principe nach und in ihren ersten Anfängen gegeben (V. 7). Das „Geheimniß der Gesetzlosigkeit", d. i. der Geist des Antichristenthums, welcher mit seinem Walten und Wirken dem Erscheinen des persönlichen Antichrists zur Voraussetzung und Vorbereitung dient, „ist jetzt schon wirksam, nur bis daß der jetzt Hinhaltende aus der Mitte hervorgegangen ist" [1]. Das von dem Mysterium der Gesetzlosigkeit verfolgte Streben ist beharrlich nur auf das eine Endziel gerichtet, den „Gesetzlosen" im eminenten Sinne des Wortes aus sich hervorgehen zu lassen, um in ihm seine vollendetste Entwicklung und Bethätigung zu finden (V. 7)[2]. In ähnlichem Sinne lehrt der hl. Johannes, der Antichrist (ὁ ἀντίχριστος) werde dereinst erst kommen, und zugleich, es seien schon jetzt viele Antichriste (ἀντίχριστοι πολλοί) in der Welt (1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3. 2 Joh. 7). Diese „Vielen" sind die vom Apostel klar bezeichneten Irrlehrer, welche das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes bestritten (Judaisten, Doketen), und so das ganze Christenthum in Frage stellten. Durch diesen fundamentalen Gegensatz zu Christus erschienen sie als Geistesverwandte und Vorbilder, zugleich auch als Vorläufer des zukünftigen Antichrists, in welchem der Geist, der in den angedeuteten Häresieen waltete, seine letzte und vollendetste Offenbarung finden wird [3].

[1] Vgl. den verwandten Gedanken Eph. 2, 2, daß Satan „jetzt, d. i. in der christlichen Weltperiode, wirksam sei (ἐνεργοῦντος) in den Kindern des Unglaubens."

[2] Durch den Zeitsatz: „Nur bis daß u. s. f." (V. 7), ist zugleich die Absicht, welche bis zu dem genannten Zeitpunkte verfolgt wird, bezeichnet. Einen ähnlichen Gebrauch des ἕως s. Matth. 14, 22; Marc. 14, 32; Luk. 13, 8. Grimm a. a. O. S. 21: „Der ganze Satz mit ‚μόνον ἕως' gibt uns das Ziel an, womit all die Thätigkeit des bereits wirksamen Mysteriums ihr Ende findet und die Mitte, aus der heraus der ‚κατέχων' soll geschafft (entfernt) werden, um das angestrebte Ziel zu erreichen, ist kein anderes als die Mitte des Mysteriums selbst! .... In der Apokalypse (10, 7) ist die Rede von dem ‚Geheimniß Gottes', das am Ende der Zeiten sich vollenden soll! Diese Vollendung ist die ‚Enthüllung' des Menschensohnes, der eben aus dem Geheimnisse heraus, unter dessen Hülle, in dessen Mitte er sich verborgen hielt, sich offenbaren wird. Er, dessen

Digitized by Google

Parusie wir erwarten, ist seiner Kirche nahe, seit er Besitz von seiner Herrlichkeit genommen, aber diese Nähe ist noch immer eine unsichtbare, geheimnißvolle. Das ganze Leben der Kirche ist nichts anderes als die Wirkung dieser geheimnißvollen Nähe, die Entwicklung des Geheimnisses, das wirksam ist, bis mitten aus diesem Geheimnisse heraus sich derjenige offenbart, welcher die verborgene Seele dieses Lebens, das einzige Agens dieses wirkenden Mysteriums war. So ist auch die Parusie am Ende nichts anderes als das Heraustreten des Herrn aus der Verborgenheit, worin er seiner Kirche immer nahe ist, das letzte Ziel der Wirksamkeit, die der Heiland in dieser Verborgenheit entfaltet: das große Geheimniß des messianischen Lebens und Wirkens in der Kirche geht endlich über in den Glanz der Parusie, wo der bisher Unsichtbare sichtbar wird, das Geheimniß sich vollendet! — Und wie innerhalb der Kirche, so lange vom Weizen das Unkraut nicht gesondert ist, der heiligen Mystik die unheilige zur Seite geht, so bewegt sich neben dem Mysterium ‚Gottes' das Mysterium der ‚Anomie'. Der ‚Gesetzlose', der Antichristus kömmt so wenig, als der Christus selbst, unvermittelt. Von Anbeginn des messianischen Reiches ist auch er, der Gesetzlose, thätig, aber auch, wie der Heiland, nicht sichtbar, sondern unsichtbar im Mysterium: diese unsichtbare Thätigkeit faßt Paulus zusammen als das Geheimniß der Anomie, das bereits zu seiner Zeit sich entwickelt. Und so sagt der Apostel: Das Geheimniß der Anomie, d. h. die Anomie sofern sie ein Mysterium, eine verborgene Macht bildet, das Geheimniß, welches den Anomos in sich schließt, ist bereits thätig, nur ὁ κατέχων ἄρτι bis der mitten heraus geschafft oder geboren wird."

[3] Grimm a. a. O. S. 23: „Wie aller christlichen Weltauffassung, wie dem Apostel Paulus, so ist es auch dem Apostel Johannes ausgemacht, daß mit Christus, seit dessen Hingang zum Vater, die ‚letzte Stunde' angebrochen ist (1 Joh. 2, 18). Ob die ernste Stunde sechzig Minuten oder tausend Jahre umfasse, das verschwindet vor der Furchtbarkeit der Parusie, die mit dem Schlusse der Stunde jedenfalls unerwartet hereinbricht. Auch Johannes weiß, daß ‚der Antichrist kommen wird, aber er sieht schon zu seiner Zeit viele Antichriste' und darin den Beleg, daß eben die letzte Stunde gekommen sei. Das ist ihm der ‚Antichrist', welcher ‚den Vater und den Sohn läugnet', oder ‚wer den im Fleische gekommenen Jesus nicht bekennt' (1 Joh. 2, 22). Darum sind dem Apostel alle Pseudopropheten, die Irrlehrer seiner Zeit ‚Antichriste'; denn sie bekennen Christus als Fleisch geworden nicht, und diese vielen Irrlehrer, die läugnen, daß Christus in dem Fleische gekommen sei, sind ihm wieder ‚der Irrlehrer und der Antichrist' (2 Joh. 7). — Wie wir uns dieses scheinbare Schwanken zwischen einem Antichrist und vielen Antichristen zu deuten haben, gibt Johannes selbst den erwünschten Aufschluß. Nachdem so viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen, gilt es, sagt der Apostel, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind, oder nicht (1 Joh. 4, 1). ‚Jeder Geist, der Jesum Christum als Fleisch geworden bekennt, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesum nicht bekennt, ist nicht aus Gott: und dies ist der Geist des Antichrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommen wird, und der jetzt schon in der Welt ist.'"

d) Wenn das „Geheimniß der Bosheit" bis zu dem in Gottes Weltplan vorgesehenen Zeitpunkte sich wird bethätigt, wenn es die das Auftreten des persönlichen Antichrists bedingende Stufe der Entwicklung wird erreicht haben, alsdann wird jener „Gesetzlose" hervortreten (V. 8).

Digitized by Google

Ihn aber wird Christus, der Herr, zur gegebenen Zeit mit dem bloßen Hauche seines Mundes (Is. 11, 4), durch ein Wort seiner Allmacht, verzehren[1], d. h. durch den Tod im physischen Sinne, zugleich aber auch moralisch vernichten, indem er durch sein bloßes Erscheinen (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ) die Lügenhaftigkeit seines Wesens und Wirkens offenbaren, ihn seines Einflusses auf die Menschen und seiner Macht berauben wird (καταργήσει). Von diesem moralischen Siege des Erlösers über den Antichrist sagt der Apostel ausdrücklich (V. 8), daß er durch die Parusie Christi selbst werde bewirkt werden, mithin auch zeitlich mit der letztern zusammenfalle; ob das Gleiche auch von der physischen Vernichtung des Antichrists gelte, kann nicht mit Sicherheit aus den Worten des Apostels entnommen werden[2].

[1] *Est.* Comm. in 2 Thess. 2, 8: Sensus est: Dominum Jesum in adventu suo perditurum illum iniquum solo majestatis imperio, cujus jussisse, fecisse est, inquit Hieronymus. Respicit autem Apostolus ad locum Is. 11, 4, ubi de Christo dicitur: *Et percutiet terram virga oris sui et spiritu labiorum suorum interficiet impium.* De ejusdem Antichristi interitu ita Daniel vaticinatur 8, 25: *Contra principem principum consurget, et sine manu conteretur.* Hae Scripturae significant modo quodam stupendo et insolito sine ministerio hominum tollendum e medio Antichristum, videlicet sola, secundum Jesaiam et Paulum, interveniente jussione Christi hominis. Dico *Christi hominis*, nam de Christo secundum naturam assumtam uterque loquitur.

[2] Daß das Gegentheil von manchen Erklärern angenommen wurde, s. *Est.* l. c.: Alii sic Apostolum intelligunt: *Quem iniquum Dominus Jesus*, priusquam veniat ad judicium, *interficiet spiritu oris sui;* caeterum in ipso suo adventu destruet omnes ejus reliquias. Nam post interfectum Antichristum sequaces ejus duraturos usque ad apparitionem advenientis Christi Cajetanus haud improbabiliter opinatur. Quod igitur ad tempus attinet conversionis Judaeorum, dicendum est, vivente adhuc Antichristo, praedicantibus Enoch et Elia, multos eorum abjecto errore credituros in Christum; reliquos vero, quos Antichristus seduxerit, illo terribiliter interfecto, redituros ad mentem ac sese fratribus Judaeis in unitatem fidei christianae sociaturos. Vgl. *Tert.* de an. 50. *Aug.* Civ. XX, 20. Serm. 299 (de nat. Ap. Petr. et Paul. 5), 11.

Alle bis in die neueste Zeit unternommenen Deutungen des hier in Rede stehenden Abschnittes 2 Thess. 2, 3 ff. wurden durch die Annahme bestimmt, der κατέχων (V. 7) und der Antichrist seien zwei verschiedene Personen; demnach rede der Apostel V. 6 u. 7 von einer Macht, bez. einer Person, welche das Erscheinen des Antichrist hinhalte; welche erst aus dem Wege geräumt sein müsse, bevor der letztere hervortreten könne. Die meisten lateinischen Väter und auch die Mehrzahl der späteren Erklärer verstanden unter dem „Hemmniß" (τὸ κατέχον) das römische Reich (vgl. Döllinger a. a. O. S. 448 ff.). Die Frage, welche einzelne Persönlichkeit dem entsprechend unter dem κατέχων zu denken sei, wurde dabei meist übergangen oder es wurde geradezu erklärt, daß auch mit diesem Namen wiederum dasselbe römische Reich (oder auch wohl der Kaiser als Repräsentant des Reiches) bezeichnet werde. Daß diese Deutung durch den Gang der Weltgeschichte längst

Digitized by Google

überholt sei, bedarf keiner weitern Darlegung. Mit Recht wurde gegen dieselbe von Grimm a. a. O. S. 11 ff. der Umstand geltend gemacht, daß der Apostel, gemäß dem Zweck und Zusammenhange seiner Erörterungen, die Leser nicht darüber belehren wollte, daß das Erscheinen des Antichrists noch nicht bevorstehe, sondern daß die Parusie Christi noch nicht sofort zu erwarten sei; für diese sei noch ein Hemmniß vorhanden; es müßten erst die Vorboten derselben, die Apostasie und der Mensch der Sünde, hervorgetreten sein. Der Antichrist selbst ist also der κατέχων (s. o.); und darum dürfen sich die Leser beruhigen bezüglich der Parusie Christi, weil dieser, der Mensch der Sünde, als Vorbedingung derselben, noch erst zu erwarten ist, und insofern die Parusie Christi noch hinhält. „Die Apostasie und der Mensch der Sünde, insofern sie die unerläßlichen Bedingungen sind, welche der Erscheinung des Menschensohnes vorhergehen, bilden zusammen τὸ κατέχον bis zu dieser fraglichen Apokalypsis" (a. a. O. S. 18). Vgl. oben S. 266.

§ 47.

Die Parusie und das Weltgericht.

1. Die wenigen Züge, in welchen der Apostel die zweite Ankunft Christi auf Erden schildert, gehen nicht über das hinaus, was der Erlöser selbst darüber angedeutet hat [1].

[1] Vgl. Matth. 24, 27—31. Marc. 13, 26. 27. Luk. 17, 24; 21, 27.

a) Der verherrlichte Christus wird in sichtbarer persönlicher Erscheinung vom Himmel herabkommen [1], und seine Ankunft wird von Zeichen begleitet sein, welche theils seine göttliche Majestät kund thun, theils mit dem Zwecke der Parusie, dem Weltgerichte, in Beziehung stehen [2].

[1] 1 Thess. 1, 10; 4, 16: „Denn der Herr selbst wird beim Aufrufe, bei der Stimme eines Erzengels und bei der Posaune Gottes niedersteigen vom Himmel herab, und es werden die Todten in Christo zuerst auferstehen."

[2] Vgl. die vorstehend cit. St.; 2 Thess. 1, 6: „Da es ja gerecht ist bei Gott, zurückzugeben denen, die euch bedrängen, Drangsal, (7) und euch den Bedrängtwerdenden Erholung zugleich mit uns bei der Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel mit Engeln seiner Macht, (8) in einer Feuerflamme, der da Strafe ertheilet denen, die Gott nicht kennen, und die nicht dem Evangelium unseres Herrn Jesu Christi gehorchen. (9) Die als Strafe erleiden werden ewiges Verderben, hinweg von dem Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht, (10) wenn er kommen wird um verherrlicht zu werden in seinen Heiligen, und bewundert zu werden in Allen, die gläubig geworden sind (denn geglaubt worden ist unser euch gebrachtes Zeugniß), an jenem Tage." 1 Kor. 15, 52. Phil. 3, 21. Tit. 2, 13; vgl. m. Apok. 19, 11. 12. Exod. 3, 2; 19, 18. Is. 29, 6; 66, 15. Joel 2, 1—3.

b) Dieselbe geschieht auf Befehl des Vaters (1 Thess. 4, 16; vgl. m. Marc. 13, 22). Sie wird der ganzen Welt durch die Engel Gottes angekündigt mit Posaunenschall (1 u. 2 Thess. 1 Kor. a. a. O.) [1]. Gleich-

Digitized by Google

zeitig erfolgt die allgemeine Auferstehung der Todten (1 Kor. 15, 23. 1 Thess. 4, 16).

[1] Vgl. Exod. 19, 16. Ps. 46, 6. Is. 27, 13.

2. Ueber die Schicksale der bei der Parusie noch Lebenden spricht sich Paulus nur sehr unvollständig aus[1]: Wir werden zwar nicht alle gestorben sein bis zur Parusie; jedoch werden Alle, Gestorbene und Lebende, dem Leibe nach umgewandelt werden, jene im Auferweckungsacte selbst (ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι), diese auf andere Weise (1 Kor. 15, 51—53). Daß sie durch einen momentanen Tod hindurch zu dieser Verklärung gelangen werden[2], sagt Paulus zwar nicht ausdrücklich; jedoch scheint es sich als eine nothwendige Folgerung aus andern Sätzen zu ergeben. Der Apostel lehrt ganz ausnahmslos die Nothwendigkeit des Todes für alle Menschen (Röm. 5, 16—18; 8, 10. 1 Kor. 15, 22). Er spricht einmal (2 Kor. 5, 2—4) den Wunsch aus, er möchte unmittelbar, mit Umgehung des Todes, die Verklärung an sich erfahren, sofern er bei der Parusie lebend betroffen würde (V. 3). Darin scheint der Gedanke eingeschlossen, daß er auch für diesen Fall die Nothwendigkeit des Sterbens voraussetze[3].

[1] 1 Kor. 15, 51: „Siehe! ein Geheimniß verkündige ich euch. Wir werden zwar nicht alle entschlafen sein, aber alle umgewandelt werden, (52) im Nu, in einem Augenblicke, bei der letzten Posaune. Die Posaune wird nämlich ertönen, und die Todten werden auferstehen unverweslich (ἄφθαρτοι), und wir werden umgewandelt werden. (53) Denn es muß dieses Verwesliche anziehen (ἐνδύσασθαι) Unverweslichkeit, und dieses Sterbliche anziehen Unsterblichkeit. V. 54—56 (o. S. 64). V. 57: Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verliehen hat, durch unsern Herrn, Jesus Christus." Nach dem text. recept. (auch bei Tischenb.) lautet V. 51: πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (Vulg.: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur). Derselbe bezieht sich nur auf die Gerechten oder Auserwählten, von deren Auferstehung der Apostel auch vorher V. 42 ff. geredet hat. Die genannte griechische Lesart hat außer vielen kritischen Zeugen auch das für sich, daß sie die schwierigere ist, darum nicht wohl als spätere Correctur betrachtet werden kann; ferner ist derselben auch der V. 52 hervorgehobene, ganz parallele Gegensatz günstig: οἱ νεκροί und ἡμεῖς, d. i. die Lebenden.

[2] Es ist dieß die allgemeine kirchliche Meinung. Vgl. *Cat. rom.* P. I. C. 12. Q. 6. *Aug.* Civ. XX, 20. 2: Ad hunc autem sensum, quo existimemus etiam illos, quos hic vivos inventurus est Dominus, in ipso parvo spatio et passuros mortem et accepturos immortalitatem, ipse Apostolus nos videtur urgere, ubi dicit, *In Christo omnes vivificabuntur* (1 Cor. 15, 22), cum alio loco de ipsa loquens resurrectione corporum dicat, *Tu quod seminas, non vivificatur, nisi moriatur* (ib. v. 36).

[3] 1 Thess. 4, 17 steht dieser Annahme nicht entgegen. Paulus übergeht dort sowohl die Verklärung der bei der Parusie noch Lebenden (οἱ ζῶντες), als auch das Gericht, um sogleich der an die Parusie sich anschließenden Vereinigung der Auser-

Digitized by Google

wählten mit Christus zu gedenken, worauf es ihm nach dem Zwecke des Briefes hier zumeist ankam. Vgl. oben S. 259 b. Anm. 1. 2.

3. Das Weltgericht bildet den Hauptzweck der Erscheinung Christi auf Erden. Ihm, als dem Gottmenschen und Erlöser, hat der Vater dasselbe übertragen [1]. Darum nennt Paulus den Tag des Gerichtes auch schlechthin den Tag Christi [2]. Auf Grund des Gerichtes wird Christus einem Jeden die seinem sittlichen Leben entsprechende ewige Vergeltung zutheilen; den Einen ewige, allen Begriff des Menschen übersteigende Glückseligkeit und Herrlichkeit in der Anschauung Gottes, den Andern ewige Höllenqual [3].

[1] Apg. 17, 31. Röm. 2, 16; 14, 10. 1 Kor. 4, 5. 2 Tim. 4, 1. Vgl. oben S. 274. Anm. 2. S. 119. Anm. 3.

[2] 1 Kor. 1, 8. 1 Thess. 5, 2; vgl. m. Luk. 17, 24.

[3] 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 5—10. 2 Thess. 1, 6—10. 1 Kor. 2, 9; 13, 12. Hebr. 10, 25. 36. 37.

B. Das Weltende.

§ 48.

1. Daß die gesammte irdische Schöpfung von dem Fluche der Sünde, der Vergänglichkeit und Verweslichkeit befreit werden soll; daß sie Theil nehmen wird an der am Ende erfolgenden Verklärung der Auserwählten, ist ausdrückliche paulinische Lehre [1]. Diese Umwandlung der Natur wird nach einer Andeutung des hl. Petrus bei der Parusie Christi geschehen, und zwar mittelst eines läuternden Feuers (2 Petr. 3, 10—13). Dieß scheint auch Paulus im Auge zu haben, wenn er sagt, die Ankunft Christi werde von feuerartigen Erscheinungen begleitet sein (2 Thess. 1, 8. 1 Kor. 3, 13), und der Weltrichter werde sich dieses Feuers als Straf- und Läuterungsmittel bedienen, um die noch nicht vollendeten Gerechten für die Aufnahme in die himmlische Seligkeit zu befähigen [2].

[1] Röm. 8, 19—23 (o. S. 255). Vg. Apok. 21, 1 ff., und oben S. 115. Anm. 1.

[2] 1 Kor. 3, 12: „Wenn nun aber Jemand aufbaut auf diesem Grunde (Christus, V. 11) Gold, Silber oder kostbare Steine, Holz, Gras, Stoppel, (13) so wird eines Jeden Werk offenbar werden. Denn der Tag wird es kund thun, weil er im Feuer offenbar wird; und wie beschaffen eines Jeden Werk ist, wird das Feuer erproben. (14) Wenn Jemandes Werk bleiben wird, das er darauf gebaut hat, so wird er Lohn empfangen; (15) wenn Jemandes Werk verbrennen wird, so wird er (des Lohnes für seine unnütze Arbeit) verlustig gehen: er selbst aber wird gerettet werden, so jedoch, wie durch Feuer hindurch." Der letzte Satz deutet an,

Digitized by Google

daß derjenige, dessen (apostolisches und seelsorgerliches) Wirken die Probe nicht bestehe, selbst durch das Feuer des letzten Gerichtstages werde hindurchgehen müssen, um für die ewige Seligkeit befähigt zu werden. *Aug.* Enchir. 68. 69. *Bellarm.* De Purgat. I, 5: Dies Domini per ignem conflagrationis declarabitur; et sicut ipsa dies per ignem declarabitur, ita eadem dies manifestabit per ignem, nimirum judicii, uniuscujusque opus; et sicut opera per ignem manifestabuntur, ita etiam operarii, qui purgatione egebunt, per quendam ignem purgabuntur. Si cujus opus judicium Dei (ignem) sustinere non poterit, opus quidem reprobabitur, ipse vero salvus erit; sed sic tamen, quasi is, qui per ignem divini judicii transiit, quod judicium cum sit justissimum, omnino aliqua poena eum affecit. Der Ausspruch des Apostels wird von den ältern Exegeten in der Regel auch auf das Purgatorium bezogen. Vgl. *Bellarm.* l. c., *Corn. a Lap., Est. Calmet*, Comm. in h. l.: Haec omnia in altera vita implentur statim post hominum discessum per ignem purgatorii, tum in exitu saeculorum ante communem hominum resurrectionem per ignem, de quo v. 13, implebuntur.

2. Dann ist das Ende (εἶτα τὸ τέλος), wenn Christus alle feindlichen Mächte wird zu nichte gemacht haben, wenn Alles ihm unterworfen und auch der Tod seiner Herrschaft beraubt sein wird. Danach wird Gott Alles in Allen sein[1].

Paulus will hiermit nicht eine allgemeine Apokatastasis im origenistischen Sinne lehren. Die „Vernichtung" der Christo feindlichen Mächte ist theilweise auch von einer äußern gewaltsamen Besiegung des Bösen, und nicht bloß von einer innern Ueberwindung desselben zu verstehen[2]. Der Apostel spricht ja ganz unzweideutig von ewigen Höllenstrafen für die Sünder (2 Thess. 1, 9). Wenn er sonst das Erlösungswerk Christi als ein universales bezeichnet, welches Himmel und Erde mit einander versöhnen und vereinigen werde (Eph. 1, 9. 10. Kol. 1, 19. 20), so haben wir diese Universalität nur von dem Zwecke und der Kraft des objectiven Werkes Christi, nicht aber auch von der subjectiven Theilnahme aller Menschen an demselben zu verstehen. Letztere setzt Bedingungen auf Seiten des Menschen voraus, welche nicht von Allen erfüllt werden (2 Thess. 1, 8; 2, 12).

Nachdem Sünde und Tod durch das Gericht und die Auferstehung besiegt, und alles Böse von der Kirche, der Gemeinde der Erlösten, wird ausgeschieden sein, wird Christus, der Gottmensch, seine königliche und priesterliche Herrschaft, sofern er sie bis dahin im Namen des Vaters geführt, um das neue Reich Gottes zu gründen und zu vollenden, und zugleich auch die verklärten Glieder dieses Reiches den Händen des Vaters übergeben. Dieser wird sodann in Ewigkeit „Alles in Allen sein". In ihm werden alle Auserwählten, zugleich mit ihrem Haupte Christus,

Digitized by Google

ihre einzige und volle Seligkeit besitzen, und Gott selbst wird in Allen und von Allen auf's höchste verherrlicht werden[3].

[1] 1 Kor. 15, 24—28. Vgl. oben S. 64. Anm. 5. *Iren.* l. c. V, 36. 2. *Aug.* De Trin. I, 10. 20 (s. u.).

[2] *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 15, 25: Sed numquid modo non sunt inimici ejus sub pedibus ejus, id est, sub potestate Christi? Dicendum quod modo inimici Christi sunt sub potestate ejus, sed dupliciter: Vel in quantum per ipsum convertuntur, sicut Paulus quem prostravit (Act. 9); vel in quantum Christus facit voluntatem suam etiam de his, qui faciunt hic contra voluntatem Christi. Sic ponit inimicos suos sub pedibus suis, puniendo eos, sed in futuro ponet sub pedibus, id est, sub humanitate Christi.

[3] Ueber die Bedeutung dieser Sätze, auch in Bezug auf das trinitarische und das christologische Dogma, vgl. *Aug.* l. c.: Tradet itaque regnum Deo et Patri Dominus noster Jesus Christus, non se inde separato, nec Spiritu sancto, quando perducet credentes ad contemplationem Dei, ubi est finis omnium bonarum actionum, et requies sempiterna, et gaudium quod nunquam auferetur a nobis ... In illa igitur contemplatione Deus erit omnia in omnibus; quia nihil ab illo aliud requiretur, sed solo ipso illustrari perfruique sufficiet ... Contemplabimur enim Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum, cum mediator Dei et hominum homo Christus Jesus tradiderit regnum Deo et Patri, ut jam non interpellet pro nobis mediator et sacerdos noster, Filius Dei et Filius hominis; sed et ipse in quantum sacerdos est assumta propter nos servi forma, subjectus fit ei qui illi subjecit omnia, et cui subjecit omnia; ut, in quantum Deus est, cum illo nos subjectos habeat, in quantum sacerdos nobiscum illi subjectus sit ... n. 21: Cum ergo tradiderit regnum Deo et Patri, ... jam non interpellabit pro nobis tradito regno Deo et Patri. *Thom. Aq.* Comm. in 1 Cor. 15, 28: Consequenter cum dicit: *Cum autem subjecta ...*, ostendit finem hujus resurrectionis non esse in humanitate Christi, sed ulterius perducetur rationalis creatura ad contemplationem divinitatis, et in ea est beatitudo nostra, et finis noster ipse Deus est, et ideo dicit: *Cum autem subjecta ...*, quasi dicat: Nondum Deus subjecit omnia Christo, sed cum omnia fuerint ei subjecta, scil. Christo, tunc ipse Filius secundum humanitatem subjectus erit illi, scil. Patri (Joan. 14, 28: *Pater major me est*); et subjectus est nunc etiam Christus, secundum quod homo, Patri, sed hoc tunc manifestius erit. Et ratio hujus subjectionis est: *Ut sit Deus omnia in omnibus*, id est, ut anima hominis totaliter requiescat in Deo, et solus Deus sit beatitudo. Modo enim in uno est vita, et virtus in alio, et gloria in alio; sed tunc Deus erit vita, et salus, et virtus et gloria, et omnia. Vel aliter ita, *ut sit Deus omnia in omnibus*, quia tunc manifestabitur, quod quidquid boni habemus, est a Deo.

Digitized by Google

Verzeichniß

der erklärten Schriftstellen.

Pſ. 109, 1.	S. 161. 277.
Hab. 2, 4.	„ 210.
Jak. 2, 22. 26.	„ 215.
Apg. 2, 4.	S. 241.
10, 46.	„ 241.
13, 38. 39.	„ 91.
14, 14—16.	„ 62. 76. 104.
17, 22—31.	„ 84.
17, 30.	„ 62.
19, 18.	„ 248.
20, 10. 24	„ 46.
20, 28	„ 131. 145.
Röm. 1, 1—4.	„ 152. 159.
1, 5—16.	„ 24. 25. 205.
1, 7.	„ 168.
1, 16. 17.	„ 22. 30. 186. 189. 210.
1, 18—32.	„ 31. 76. 81.
1, 20—22.	„ 35. 39.
1, 24. 26.	„ 82 f.
2, 1—11.	„ 32.
2, 9.	„ 46.
2, 12—16.	„ 80. 81.
2, 14—16.	„ 31. 32.
2, 17—29.	„ 32.
3, 1. 2.	„ 32.
3, 9.	„ 23. 32.
3, 21—23.	„ 23. 30.
3, 19.	„ 32.
3, 20.	„ 97. 185.
3, 22.	„ 208.
3, 25—26.	„ 62. 119. 123. 188.
3, 28.	„ 217.
3, 31.	„ 92. 217.
4, 1—8.	„ 92. 94. 213.
4, 3.	„ 214.
4, 10—12.	„ 212. 227.
4, 13—15.	„ 101.107.108.
4, 18—22.	„ 212.
4, 25.	„ 164. 172.
Röm. 5, 2.	S. 60.
5, 5—10.	„ 127. 177.
5, 8.	„ 116.
5, 12—14.	„ 52. 55. 57. 63. 135.
5, 15. 16.	„ 55. 133.
5, 17.	„ 55. 199.
5, 18. 19.	„ 53. 199.
5, 20. 21.	„ 98. 101. 103. 134. 199.
5, 23.	„ 59.
6, 1—3.	„ 196. 221.
6, 4—6.	„ 194.195.197.
6, 10. 11.	„ 196.
6, 16.	„ 66.
6, 17—23.	„ 133. 134.
6, 20—23.	„ 65. 135.
7, 7—10.	„ 99. 100.
7, 7—24.	„ 24. 33—39.
7, 13.	„ 102.
7, 14.	„ 33.
7, 15—18.	„ 36—38. 40.
7, 22. 23.	„ 35.
7, 24. 25.	„ 35. 43. 65. 67. 131.
8, 1.	„ 191.
8, 2.	„ 67. 134.
8, 3.	„ 90. 131. 133. 154.
8, 4.	„ 134.
8, 6. 10. 13.	„ 43. 63. 67. 201.
8, 14, 15.	„ 201.
8, 16.	„ 67.
8, 17.	„ 201.
8, 18—23.	„ 115. 255.
8, 23.	„ 202.
8, 28—31.	„ 224. 225.
8, 29.	„ 179. 202.
8, 31—37. 39.	„ 177.
8, 32.	„ 116.
8, 34.	„ 161.
9, 4.	„ 202.

Digitized by Google

Röm. 9, 5. S. 146. 152.
9, 6—21. „ 227.
10, 3. „ 28.
10, 2—10. „ 206.
10, 9. „ 179. 205.
10, 18—21. „ 205.
11, 1. „ 226.
11, 5—10. „ 228. 229.
11, 11. 23. 24. „ 227. 228.
11, 25—29. „ 260.
11, 36. „ 149.
12, 2. „ 39.
13, 1. „ 47.
15, 14—16.19.24. „ 25.
15, 31. „ 25.
16, 4. „ 46.
16, 19. „ 25.
1 Kor. 1, 17. 26. „ 96.
1, 18. 28. „ 80.116.121.
1, 23. 24. „ 117.121.189.
1, 30. „ 117.121.132. 202. 204.
2, 1—5. „ 96.
2, 6. 14. 15. „ 44.
2, 10—15. „ 117.
3, 1—4. „ 44.
3, 11. „ 233.
3, 12—15. „ 276.
4, 1. „ 244.
4, 7. „ 204.
5, 7. „ 124.
6, 11. „ 201.
6, 14. „ 255.
6, 19. 20 „ 131.
7, 7—9. 12—16. „ 249.
7, 19. „ 215.
7, 25—40. „ 249.
8, 4—13. „ 70.
10, 1—5. „ 136.
10, 2. „ 245.
10, 16. 17. „ 235.246.247.
10, 19. 20. „ 69.
11, 26. „ 246.
12, 2—7. „ 237.
12, 3. „ 204.
12, 8. 9. „ 238. 240.
12, 12—23. „ 234. 237.
12, 26. „ 235.
12, 31. „ 238.
14, 2—17. „ 241.
15, 13—17. „ 254.
15, 20—23. „ 56. 152. 179.
15, 24—28. „ 277. 278.
15, 26. „ 64. 256.
15, 45—47. „ 151. 152.
15, 49. „ 179.
15, 50. „ 257.
15, 51—57. „ 275.
15, 53. „ 258.
15, 54—56. „ 63. 64.
15, 57. „ 134.
2 Kor. 4, 4. S. 74. 141.
5, 1. „ 252. 253.
5, 2—4. „ 250.
5, 4. „ 63.
5, 6—8. 10. „ 251.
5, 15. 18. „ 196. 248.
5, 21. „ 122.153.188.
7, 10. „ 67.
13, 4. „ 159.
Gal. 1, 8. „ 233.
2, 11. 16. „ 86. 88.
2, 20. 21. „ 90. 196.
3, 10. „ 89. 108.
3, 11. 12. „ 93. 210.
3, 13. „ 123.
3, 15. 16. „ 106. 107.
3, 16. 19. „ 151.
3, 16—21. „ 90. 108. 109. 151.
3, 23. 24. „ 104.
3, 27. „ 197.
4, 3. 9. „ 95.
4, 4. „ 114.150.152.
4, 4—7. „ 201.
5, 6. „ 215.
5, 16. 17. 19. „ 42. 43.
5, 22. 23. „ 41. 42.
6, 8. „ 65.
6, 14. 15. „ 193.198.215
Eph. 1, 3—6. „ 225.
1, 3. 6. „ 116.
1, 4. „ 114.
1, 9—11. „ 114. 115.
1, 13. 14. „ 220.
1, 18—20. „ 60. 178.
1, 22. 23. „ 166.
2, 4—7. „ 116.179.196.
2, 8. „ 204.
2, 10. „ 221. 230.
2, 12. „ 74. 76.
2, 13. 14. „ 127.
2, 15. „ 218.
2, 17—22. „ 128. 231.
3, 5. 6. „ 113.
3, 10. „ 117.
3, 11. „ 113.
4, 1—10. „ 165. 182.
4, 4. „ 231.
4, 8. „ 182.
4, 9. „ 160. 167.
4, 11—13. „ 235.
4, 15. 16. „ 235.
4, 17—19. „ 31.
4, 19. „ 82.
4, 20—24. „ 60.
5, 2. „ 125.
5, 22—31. „ 248. 249.
5, 25—27. „ 244.
6, 11. 12. „ 71.
Phil. 1, 27. „ 46.
2, 6—8. „ 151.153.156.

Digitized by Google

Phil.	2, 7.	S. 154. 155.
	2, 9—11.	„ 158.
	2, 13.	„ 36. 204.
	2, 30.	„ 46.
	3, 21.	„ 179.
Kol.	1, 13. 14.	„ 68. 191.
	1, 15.	„ 141. 142.
	1, 16. 17.	„ 147. 148.
	1, 18.	„ 179. 181.
	1, 19.	„ 115.
	1, 21. 22.	„ 127.
	1, 24.	„ 235.
	2, 9	„ 141. 151.
	2, 10.	„ 232.
	2, 11. 12.	„ 198.
	2, 14.	„ 135.
	2, 15.	„ 68. 125.
	3, 1—3.	„ 196.
	3, 9. 10.	„ 60.
1 Theff.	1, 6—10.	„ 274.
	2, 12.	„ 60.
	4, 13.	„ 255.
	4, 15. 17.	„ 259. 275.
	4, 16.	„ 274.
	5, 1—5.	„ 259.
	5, 23.	„ 51. 52.
2 Theff.	2, 1.	„ 262.
	2, 2—11.	„ 261.
	2, 3—8.	„ 266.
	2, 4.	„ 268.
	2, 7.	„ 271.
	2, 8.	„ 273.
	2, 9. 10.	„ 269.
1 Tim.	2, 4.	„ 227. 228.
	2, 5. 6.	„ 112.125.136. 152. 155.
	2, 14.	„ 58.
	3, 15.	„ 233.
	3, 16.	„ 151.
	4, 14.	„ 246.
	5, 22	„ 246.
2 Tim.	1, 6.	„ 246.
	4, 6—8.	„ 252.
Tit.	1, 5—11.	S. 243.
	2, 13. 14.	„ 134. 145.
	3, 4—7.	„ 192.
Hebr.	1, 1—3.	„ 140. 147.
	1, 4—13.	„ 144.
	1, 6.	„ 145.
	1, 14.	„ 233.
	2, 5.	„ 73. 75.
	2, 5—10.	„ 144 162.
	2, 10.	„ 179.
	2, 14. 15.	„ 68. 151.
	2, 16. 17.	„ 153.
	3, 1. 14.	„ 179.
	3, 3—6.	„ 145.
	4, 12.	„ 46. 47.
	4, 14.	„ 172.
	4, 15.	„ 153. 177.
	5, 7. 8.	„ 157.
	5, 9. 10.	„ 134. 172.
	6, 2.	„ 245.
	6, 4—6.	„ 222.
	7, 1—3.	„ 143.
	7, 15—17.	„ 170. 174.
	7, 18—22.	„ 129.
	7, 20—25.	„ 170.
	7, 26.	„ 153.
	8, 1—3	„ 172. 173.
	8, 6. 8. 13.	„ 129 130 135.
	9, 7. 11. 12.	„ 169.
	9, 11—14. 22. 23.	„ 132
	9, 12. 15. 26. 28.	„ 132.135.169.
	9, 14. 18	„ 129.153.169.
	9, 24.	„ 174. 175.
	9, 26—28.	„ 231.163.171. 173 251.
	10, 1—4.	„ 131. 132.
	10, 5—7.	„ 124.
	10, 10—14.	„ 169.
	10. 38. 39.	„ 47. 210
	12, 1—3.	„ 46 156.
	12, 22—24.	„ 135. 232.
	13, 10. 11.	„ 247.
	13, 17. 20.	„ 47. 129.

Digitized by Google

Sachregister.

Abraham, Glaube A.'s 212. Träger der Verheißung 105. 107. Glaubensgerechtigkeit 210. Vorbild und Stammvater der Gläubigen 92. 94. 227.
Accommodation 207.
Adam, Urheber der Sünde und des Todes 57. Vorbild Christi 57. Adam und Christus 133. 135. 152. 196.
Aemter, kirchliche 242.
αἰὼν οὗτος 72.
Antichrist, Zeit seines Auftretens 261. 265. Wesen und Wirken 267 ff. Lutherische Auffassung 267. Vernichtung durch Christus 273.
Apokatastasis 277.
Apologetik, Bedeutung der biblischen Theologie 5.
Apostasie, Vorzeichen des Weltendes 266.
Apostel, Lehrbegriffe 6. 7. Verschiedenheit derselben 13.
Auferstehung 134. 178. Allgemeinheit 254. Auferstehungsleib 256 f. A. Christi, Bedeutung für den christlichen Glauben 178. 195.

Begierlichkeit 34. 35. Verhältniß zum freien Willen 37 ff.; zum Gesetze 98. 100; zur Gnade 131. 133. 154.
Bekehrung 209.
Biblische Theologie, s. Theologie.
Bund Gottes mit dem auserwählten Volke 106. Abrogation des A. B. 129. Der N. B. 128. 169. Verhältniß zum A. B. 129.
Buße, als Sacrament 248.

Charismen, Begriff, Zweck 236; Arten 237.
Christenthum, Universalität 21. 27. 29. 261.
Christologie, paulinische 138; Verhältniß zur johanneischen 137.
Christus, Gott 139. 159; wesensgleich mit dem Vater 140; Weltschöpfer 147; seine Beziehung zu den göttlichen Gnadenrathschlüssen 149; wahrer Mensch 150; zweiter Adam 152; himmlischer Mensch 152; sündelos 153; leidens- und todesfähig 153; im Besitze der Visio beatifica 156; sein Leiden 156, sein Gehorsam 157, sein Gebet 157; Stand der Erniedrigung 155, der Erhöhung 158. 161. 177. 179; sein Tod als Sühnopfer 122. 124, stellvertretende Genugthuung 124; seine versöhnende Kraft 126. 195. S. Höllenfahrt, Mittleramt, Opfer.

Diakonat 243.
Dogmatik, Verhältniß zur biblischen Theologie 2.

Ehe, christliche 248. Auflöslichkeit der nichtchristlichen 249.
Engel, Theilnahme an der Erlösung 115. 117; Erhabenheit Christi über die Engel 144. 232; Schutzengel 233.
Enthaltsamkeit, freiwillige 249.
Episkopat 243.
Erlösung, Begriff 131; Universalität 114. 135; Offenbarung göttlicher Vollkommenheiten 116. 118. 120. Früchte 132. 134.
Esau 229.
Eucharistie 235. 246; als Opfer 246.
Eva, Beziehung zur Sünde des Geschlechtes 58.
Exegese, Verhältniß zur biblischen Theologie 1. 2.

Firmung 245.
Fleisch, fleischlich 36. 41
Freiheit, evangelische 219. 220.

Geist und Seele 47 ff. 52.
Geist, heiliger, Spender der Gnade 200; Unterpfand der himmlischen Seligkeit 201. 220. Sünden wider den heiligen Geist 222.

Digitized by Google

Geisterunterscheidung 239.
Gericht, allgemeines 274. 276; besonderes 251.
Gesetz, mosaisches, Stellung im Heilsplane Gottes 87. 94. 97. 103; Verhältniß zur Rechtfertigung 89, zur Verheißung 107. 109. Verbindlichkeit desselben 91. 217. Abrogation 217.
Gesetz, sittliches, Verbindlichkeit für die Gerechtfertigten 217. Freiheit vom Gesetze 219.
Gesetzeswerke 88.
Gesetzlosigkeit, Geheimniß der 274.
Gewissen 81.
Glaube, als Mittel der Rechtfertigung 92. 203. 208; Begriff 205. 207. 212; eine Gnade 204; als Charisma 239.
Glaubensgerechtigkeit 209. 214.
Glossolalie 240.
Gnade, s. Heiligung, Rechtfertigung.
Gnadenmittel, kirchliche 244.
Gnadenwahl 223. 226.
γνῶσις 238.
Gott, Strafgerechtigkeit Gottes 62. 118. Sitzen zur Rechten Gottes 161.
Gottes-Erkenntniß, natürliche 76.
Gottes-Gerechtigkeit 23. 28.
Götter, Götzendienst 69. 77. Götzenopferfleisch 69 ff.

Handauflegung als Weiheact 245.
Heidenthum, Lasterhaftigkeit 31; göttliche Führung 104; Bekehrung zum Christenthum 261.
Heilige, Gemeinschaft der Heiligen 231. 234.
Heiligung, Begriff 131. 191. Verhältniß zur Rechtfertigung 190; s. Geist, heiliger, Rechtfertigung.
Heilsbedürftigkeit aller Menschen 30.
Heilsrathschluß Gottes 112; s. Gnadenwahl.
Höllenfahrt Christi 160. 165. 167.
Hoffnung 177 ff.
Homousie der göttlichen Personen 168.

Jakob, der Patriarch 228.
Jakobus, Rechtfertigungslehre 10. 210.
Indefectibilität der Kirche 233.
Integrität der menschlichen Natur 37.
Johannes, Lehrweise 9.
Isaak 228.
Judaisten 19. 85. 86.
Judenthum, sittliches Verderbniß 32, Ausschließung vom messianischen Heile 226. 228; dereinstige Bekehrung 261.

κατέχον, κατέχων 266. 273.
Kirche, universale Bestimmung 22. 27. 229, Apostolicität 230, Einheit 230. 234, Heiligkeit 230, Indefectibilität 233, Unfehlbarkeit 233; Beziehung zu Christus 145. 229; Leib Christi 165. 180. 232. 234; Haus Gottes 230, Reich Gottes 184. 231.
Kreuz Christi, Gegenstand des Rühmens 194. 198; Theilnahme an demselben 198. 235; Wissenschaft des Kreuzes 117.

Läuterungsfeuer beim Weltende 276.
Laster, Vielheit der 42.
Lehrbegriffe, s. Apostel.
Leib, pneumatischer, psychischer 43; s. Auferstehung
Liebe, Gesetz 219; Tugend, Werth 237.

Maria, Mutter Christi 151, Jungfrau 152.
Melchisedech, Vorbild Christi 142.
Mensch, der alte und der neue 194. 196. 197; der innere 35, pneumatische 41.
Menschwerdung 150. 155.
Mittleramt Christi, irdisches 135. 152. 155. 164; himmlisches 170. 175.
Moses, Mittler des A. B. 109. 145.

Natur des Menschen, sittliche Zerrüttung 33; sittliche Kräfte 34. 35.
Naturalismus 27.
Naturgesetz, sittliches 81. 96.
νοῦς 34. 42.

Opfer des A. B. 131.
Opfer Christi, Wirkungen des Kreuzesopfers 132. 163. 169; Freiwilligkeit 153. 156; himmlisches 170. 173.

Parusie Christi, Zeitpunkt 258, Vorzeichen 260.
Paulus, Persönlichkeit und Wirken 17. 18. 22. 117; Lehrbegriff 17, Grundgedanke 21, apologetischer Charakter 26, dogmengeschichtliche Bedeutung 19; Verhältniß zu Petrus in Antiochien 86.
Pelagianer, Auslegung von Röm. 5, 12; 2, 14: 56. 82.
Pharisäismus 27.
Philosophie, heidnische 96.
πνεῦμα 41. 45, Gegensatz zu σάρξ 43.
Polytheismus 69. 76.
Praedestinatio ad gratiam 224, ad gloriam 225; ante vel post praevisa merita 225. 229.
Presbyterat 243.
Protestantismus, Formal- und Materialprincip 2. 13. 20. Mißdeutung der katholischen Lehre von den guten Werken 91; von der Vorbereitung auf

Digitized by Google

die Rechtfertigung 204. Neuere Lehre vom rechtfertigenden Glauben 215.
ψυχή 45 Verhältniß zum πνεῦμα 47.
Purgatorium 277.

Rechtfertigung, Gottes Werk und Gnade 185. 200; Offenbarung göttlicher Vollkommenheiten 188, Lebensmittheilung 199, Wiedergeburt 192, sittliche Umwandlung 191, keine bloße Gerechterklärung 186. 188. Protestantische Anschauungen 187. 200. 203, s. Protestantismus.
Rom, heidnisches, Unduldsamkeit gegen das Christenthum 27.
Römerbrief 22. 25.

σάρξ 36. 42. 44.
Schriftauslegung, paulinische 206.
Seele, s. ψυχή; Körperlosigkeit nach dem Tode 252. Bewußtlosigkeit 251.
Sendung der göttlichen Personen 149.
Sinnlichkeit 36.
σοφία als Charisma 238.
Strafgewalt, kirchliche 248.
Sünde, Allgemeinheit 30. Erbsünde 52. Wesen 59. Verhalten Gottes der Sünde gegenüber 62. 83; Verhältniß zum positiven Gesetz 97. Sündenherrschaft im Menschen 33.
Sündelosigkeit Christi 153.

ταλαιπωρία 34.
Taufe 193. 194. 244; Taufritus 195. 197.
Testament, Neues, Bedeutung des Ausdruckes 106. 169.
Teufel, Herrschaft über den Menschen 67, Gewalthaber des Todes 68, Weltbeherrscher 71. 72; Beziehung zum Götzendienst 69.
Theologie, biblische, Begriff u. s. f. 1—5. Katholische und protestantische Auffassung 2. 3.
Tod, leiblicher, Ursprung 55. 63; Abschluß des status viae 251; geistiger, ewiger 64. 65; der bei der Parusie Lebenden 275.
Trichotomik 46.
Tübinger Schule 9. 14. 86.
Tugend, Einheit 41; theologische 221.

Verbalinspiration 14.
Vergeltung, ewige 276. 278.
Verheißung des Heiles im A. B. 105.
Verklärung, leibliche 275.
Versöhnung 127.
Vollendung des Heiles 220. Allgemeine 258, besondere 250.
Vorbildlichkeit des A. B. 109.

Weihe, s. Handauflegung.
Welt im sittlichen Sinne 72; die „zukünftige" Welt 72. 75.
Weltbrand, Welterneuerung 276.
Weltgericht 274. 276. Weltrichter 120. 274.
Weltplan, göttlicher 113.
Werke, gute, kirchliche Lehre 91; Nothwendigkeit 221. Verdienstlichkeit 221.
Willensfreiheit 37. 82.

Zeiten, Fülle der 114.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google